

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XVII

2011/1



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXI

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
E STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles
A. ENZO BALDINI, Università degli Studi, Torino
MASSIMO L. BIANCHI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
P. RICHARD BLUM, Loyola College, Baltimore
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
MICHELE CILIBERTO, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre
JEAN-LOUIS FOURNEL, Université Paris 8
HILARY GATTI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
GUIDO GIGLIONI, The Warburg Institute, London
ANTHONY GRAFTON, Princeton University
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona
TULLIO GREGORY, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
JOHN M. HEADLEY, The University of North Carolina at Chapel Hill
ECKHARD KESSLER, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris
ARMANDO MAGGI, University of Chicago
NICHOLAS MANN, University of London
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino
LEEN SPRUIT, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
CESARE VASOLI, Università degli Studi, Firenze
DONALD WEINSTEIN, University of Arizona

Direttori / Editors

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,
via Carlo Fea 2, I 00161 Roma, eugenio.canone@cnr.it
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,
via Ostiense 234, I 00144 Roma, ernst@uniroma3.it

Redazione / Editorial Secretaries

Laura Balbiani, Candida Carella, Jean-Paul De Lucca, Delfina Giovannozzi,
Annarita Liburdi, Margherita Palumbo, Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera,
Ada Russo, Andrea Suggi, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Simonetta Adorni Braccesi, Lorenzo Bianchi, Antonio Clericuzio, Maria Conforti,
Antonella Del Prete, Thomas Gilbhard, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis,
Giuseppe Landolfi Petrone, David Marshall, Martin Mulso, Manlio Perugini,
Sandra Plastina, Andrea Rabassini, Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi,
Dario Tessicini, Michaela Valente

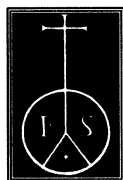
Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XVII

2011/1



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXI

«Bruniana & Campanelliana» is an International Peer-Reviewed Journal
and it is Indexed and Abstracted in *Current Contents/Arts & Humanities*
and in *Arts & Humanities Citation Index* (ISI - Thomson Reuters).
The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.

*

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

*

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in
francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori.
I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may
be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be
sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Fabrizio Serra editore, Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

*Print and/or Online official subscription prices are available
at Publisher's web-site www.libraweb.net.*

Uffici di Pisa

Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, telefax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma

Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, telefax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

*

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento,
anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati,
compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc.,
senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore®*, Pisa · Roma.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2011 by *Fabrizio Serra editore®*, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

SOMMARIO

STUDI

THOMAS LEINKAUF, <i>Giordano Brunos Schrift De la causa, principio et uno und Schellings Dialog Bruno</i>	11
CLAUDIO MORESCHINI, <i>Cristo centro dell'universo nel De harmonia mundi di Francesco Zorzi</i>	27
CHRISTINA SAVINO, <i>La ricezione del Quod animi mores di Galeno fra Medioevo e Rinascimento: traduzioni, edizioni e commenti</i>	49
SYLVIE TAUSSIG, <i>Gassendi et Campanella: dialogue de l'héliotrope et du soleil</i>	65
MARIA PIA VANNONI, <i>Il «medico dalla spada»: Tomaso Zefiriele Bovio</i>	81

I FILOSOFI E GLI ANIMALI:

TRA MITOLOGIA, NATURALISMO ED ETICA

PATRIZIA CASTELLI, <i>«Il porco è infatti un animale»: fisiognomica e mitologia nell'opera di Bruno</i>	99
NICOLA PANICHI, <i>La vendetta di Circe. Montaigne, gli animali e l'«ordre de nature»</i>	117
ANNA LAURA PULIAFITO, <i>Francesco Patrizi e la ragione degli animali</i>	129
CECILIA MURATORI, <i>La caduta dell'uomo e la sofferenza degli animali nella Disputatio tra Francesco Pucci e Fausto Sozzini</i>	139
SANDRA PLASTINA, <i>Donne e animali: papere, cani e galline</i>	151
STEFANO GENSINI, <i>Il De brutorum loquela di Girolamo Fabrici d'Acquapendente</i>	163
LORENZO BIANCHI, <i>Rorario tra Naudé e Bayle</i>	175
MARIAFRANCA SPALLANZANI, <i>Descartes e il 'paradosso' degli animali-macchina</i>	185

TESTI

VITTORIA PERRONE COMPAGNI, <i>«La stagione delli frumenti». Due lezioni di Pomponazzi sulla generazione spontanea</i>	199
---	-----

HIC LABOR

VOCI ENCICLOPEDICHE

RICCARDO CHIARADONNA, <i>Plotino (sez. Bruno)</i>	223
PAOLO BROGGIO, <i>Immacolata Concezione (sez. Campanella)</i>	233

NOTE

MANUEL BERTOLINI, <i>Note di musica e note di censura</i>	245
MELITA LEONARDI, <i>Nicolò Serpetro a Venezia. Nota su un manoscritto dell'Archivio diocesano di Città di Castello</i>	257
LORENZO MANENTI, <i>Monarchia del Messia e Discorsi sulle ragioni del re cattolico in un codice della Biblioteca Comunale di Piacenza</i>	263
MICHELE VITTORI, <i>Un codice campanelliano nella Biblioteca Capitolare di Viterbo</i>	267

RECENSIONI

Pico, <i>Cittadini e la drammaturgia dell'uno. A proposito di una nuova edizione del De ente et uno</i> (Stéphane Toussaint)	279
<i>Conflicting Duties: Science, Medicine and Religion in Rome, 1550-1750</i> , eds. Maria Pia Donato, Jill Kraye (Michele Camerota)	285
JACOMIEN PRINS, <i>Echoes of an Invisible World. Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory</i> (Teodoro Katinis)	287
PAUL RICHARD BLUM, <i>Philosophy of Religion in the Renaissance</i> (Jean-Paul De Lucca)	290
ALFREDO DAMANTI, <i>Libertas philosophandi. Teologia e filosofia nella Lettera alla Granduchessa Cristina di Lorena di Galileo Galilei</i> ; ANNIBALE FANTOLI, <i>Galileo e la Chiesa. Una controversia ancora aperta</i> (Stefano Gattei)	292
HILARY GATTI, <i>Essays on Giordano Bruno</i> (Elisabetta Tarantino)	295
GIULIO CESARE VANINI, <i>Tutte le opere</i> , a cura di Francesco Paolo Raimondi e Mario Carparelli (José Manuel Garcia Valverde)	297
FRANCESCO ZORZI, <i>L'armonia del mondo</i> , a cura di Saverio Campanini (Claudio Moreschini)	300
GIOSTRA	303

CRONACHE

Feritas, <i>Humanitas et Divinitas come aspetti del vivere nel Rinascimento</i> . Chianciano e Pienza, 19-22 luglio 2010 (Marco Versiero)	321
<i>Die Debatte über die Seele der Tiere in der Philosophie der Renaissance</i> . Center for Advanced Studies, Ludwig-Maximilians-Universität, Monaco di Baviera, 19-20 novembre 2010 (Cecilia Muratori)	325
<i>Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno</i> . Mantova, 1-3 dicembre 2010 (Tiziana Provvidera, Pasquale Terracciano)	328

STUDI

GIORDANO BRUNOS SCHRIFT DE LA CAUSA, PRINCIPIO ET UNO UND SCHELLINGS DIALOG BRUNO

THOMAS LEINKAUF

SUMMARY

This paper offers a close reading of three texts, Schelling's dialogue *Bruno* (1802), Jacobi's *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1789) and Giordano Bruno's *De la causa, principio et uno* (1584), taking three basic metaphysical concepts as criteria for the analysis: unity, contrariety or opposition and substantiality or real being. The intention is show that Schelling's text represents not only a congenial interpretation, surely idealistic and neoplatonic, of Bruno's thinking, but carries a far larger amount of textual and theoretical congruencies than would be explainable if we had to take into account exclusively the relatively small extracts of Jacobi's *Briefen*.

DASS Giordano Brunos metaphysisches Hauptwerk *De la causa, principio et uno* (1584) für Schellings Dialog *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802) mehr als nur eine äußerliche, einen sachfremden Anstoß darstellende Bedeutung besitzt, ist von Schelling selbst in seiner ausführlichen Anmerkung E zu diesem Dialog und in dem berühmten Diktum vom «wahren Symbolum der Philosophie»¹ festgehalten und auch in der Forschung immer wieder diskutiert worden.² Im Folgenden möchte ich diese Einsicht nicht in Bezug auf das Konzept von 'Materie', sondern hinsichtlich dreier zentraler Begriffe überprüfen, nämlich Einheit, Gegensatz

leinkauf@uni-muenster.de

¹ SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 332 (S. 130 DURNER). Die Werke Schellings werden wie folgt zitiert: SW = F. W. J. SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-61, nach Abteilung und Band- sowie Seitenzahlen; AA = *Historisch-kritische Ausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976 ff., nach Reihe und Band- sowie Seitenzahlen; DURNER = SCHELLING, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*, hg. von Manfred Durner, Hamburg, 2005; die Werke Hegels: GW = G. F. W. HEGEL, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner, 1968 ff.; die Werke Fichtes: GA = J. G. FICHTE, *Werke*. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 ff.; JACOBI = F. H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Neue vermehrte Ausgabe, Breslau, 1789, in DERS., *Werke*, Bd. 1,1: *Schriften zum Spinoza-Streit*, hg. von K. Hamacher, L.-M. Piske, Hamburg, Meiner, 1998.

² Vgl. etwa X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970, Bd. 1, S. 335-355.

und Einzelheit, die, sofern man die Summe von allem Einzelnen als Totalität begreift, zugleich dem entsprechen, was Schelling als die «höchsten Begriffe der Vernunft» bezeichnet hat.¹ Die sachlichen und terminologischen Affinitäten gehen, so wie es sich nach einem ersten Vergleich herausstellt, durchaus über die Textgrundlage hinaus, die Schelling in Jacobis Auszügen finden konnte.

I. DER GEDANKE DER ABSOLUTEN EINHEIT

Die philosophischen Bedingungen, unter denen Schelling die durch Jacobi besorgten Extrakte aus Brunos Dialog *De la causa* rezipiert, sind durch die gerade eben, seit 1801 von ihm entwickelten Thesen zu einer Philosophie der nicht spinozistisch mißzuverstehenden Identität gekennzeichnet. Der im Identitätsbegriff und, charakteristischerweise, nur durch den Identitätsbegriff perspektivierte Begriff einer absoluten Einheit grenzt sich sowohl von Spinoza als auch von Fichte ab: von Spinoza, weil diese Einheit idealistisch gedacht wird, von Fichte, weil sie nicht-transzendental ist und das objektiv-reelle Moment der Natur oder des Objektiven einbegreift. Schellings identitätsphilosophisches Prinzip stellt, der eigenen Intention nach, noch einmal eine Synthese aus Sein und Ich, Objekt und Subjekt, Dogmatismus und Kritizismus dar, es ist, wie Hegel schon in seiner *Differenzschrift* von 1801 klar erkennt, «Identität von Identität und Nichtidentität».² Das Absolute als absolute Identität 'ist' ineins das absolut selbstidentische Wesen aller Dinge, absolute Indifferenz, und die ebenso absolute, weil durch nichts zu vermindernde und zu erweiternde Totalität aller Formen der Dinge.³ Diesem Absoluten oder dieser Identität, die in sich also schon in den Wesens- und Form-Aspekt differenziert ist – und zwar gemäß dem Gedanken der «quantitativen Differenz» oder der «Potenzen» der Dinge – steht auf der einen Seite noch einmal die 'wirkliche', reale Welt der existierenden Dinge als deren Entfaltung oder Erscheinung gegenüber,⁴ auf der anderen Seite

¹ SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 295 (S. 89 DURNER): «die höchsten Begriffe der Vernunft: absolute Einheit, absoluter Gegensatz, und absolute Einheit der Einheit und des Gegensatzes, welche in der Totalität ist».

² HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems* (Jena 1801), GW IV, S. 64.

³ SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 220 (S. 10 DURNER): die Dinge sind «im urbildlichen Verstande vorgebildet».

⁴ Erscheinung muß hier gesagt werden, ohne daß der kantische Begriff der 'Erscheinung' hiermit undifferenziert gleichgesetzt wird. Vgl. SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 260 (S. 52 DURNER): «[...] weil die Einheit des Endlichen und Unendlichen, Reellen und Ideellen, in ihrer Vollkommenheit die ewige Form, und als Form zugleich das Wesen des Absoluten ist, so nimmt das Ding, wo es in ihm zu jener relativen Einheit kommt, einen Schein (!) desjenigen mit sich, in welchem die Idee auch die Substanz, die Form das schlechthin Reelle ist». Dieser Begriff von 'Schein' ist eher mit dem platonischen Gedanken des *phainesthai* der Ideen in der Dimension des Werdens zu vergleichen. Darauf deutet ganz klar auch die Rede Brunos

wird im Gedanken des Einen selbst noch einmal ein 'reines', 'höchstes', 'eigentliches', 'heiliges', 'allerseligstes' Eines, das von jeglicher Differenz frei sei, herausgehoben.¹ Dieser grundsätzliche Ausgangspunkt Schellings hinsichtlich eines philosophisch begründet gesetzten Begriffs von Einheit als absoluter Einheit oder Identität muß festgehalten werden, wenn man den Blick auf die mögliche Attraktivität lenken will, die der Begriff von Einheit auf Schelling ausüben konnte, den Giordano Bruno in seiner Schrift *De la causa* oder, um präziser zu sein: in den von Jacobi mit Blick auf seine Kritik an Spinoza ausgewählten Passagen aus *De la causa*, entwickelt hatte.² Denn auch Bruno unterscheidet zwischen einer absoluten oder reinen Einheit, die, da sie 'über' allem ist, auch jedem epistemischen Zugriff endlicher Provenienz sich entzieht, und der konkreten, realen, alles umfassenden Einheit, die, als Universum, zwar nur der «Sitz Gottes» (*sedes Dei*) ist oder das «Bild» des Einen, die aber eben das uns gewährt, was am Göttlichen tatsächlich erfaßbar sei.³

Die skeptischen, kalkulierten Reserven, die Schelling hinsichtlich eines direkten Zugriffs des Denkens auf das Absolute oder das Eine vorträgt,⁴ stehen zwar offensichtlich in der Tradition Platons und des späteren Platonismus, finden sich also auch, da aus der selben Tradition sich speisend, in Brunos *De la causa*, wo es etwa heißt, daß die Erkenntnis der entfalteten Einheit, d.h. des Universums bzw. der in ihm sich artikulierenden Natur, «der Ziel-

(Schellings) von der «Körperwerdung der Ideen» direkt im Anschluß an den oben zitierten Passus sowie die allgemeine Orientierung Schellings in seiner «Construction» der Natur an Platons *Timaios* 38 B – 40 D, hierzu M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen, Vandenhoeck, 1996.

¹ SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 231 (S. 20 DURNER): «jene allerseligste Natur, in welcher kein Gegensatz ist»; S. 236-237 (S. 26 DURNER): jene «höhere Einheit», diejenige Einheit, die «über» der durch Gegensatz bestimmten/bedingten Einheit ist und «in Ansehung welcher dieser Gegensatz selbst nicht da ist». Genau daß dies denkbar sei, bestreitet Lucian (Fichte), ebd., SW I/4, S. 236 (S. 26 DURNER): «Auf keine Weise scheinst du zu einer reinen Einheit und einer solchen zu gelangen, die nicht durch Differenz getrübt wäre». *Fernere Darstellungen* (1802), SW I/4, S. 388: «das Ewige aber ist nicht vor ihm (sc. dem Zeitlichen), sondern über ihm».

² Brunos Werke werden im folgenden mit den Siglen BOEUC und BW zitiert: BW = *Giordano Bruno Werke*. Mit der kritischen Edition von G. Aquilecchia hg. von Thomas Leinkauf, Hamburg, Meiner, 2007 ff. [BW III: *Causa*, hg. von Th. Leinkauf, 2007; BW IV: *Infinito*, hg. von A. Bönker-Vallon, 2007].

³ Hierzu LEINKAUF, *Einleitung*, BW III, S. LXXIX-LXXXVI.

⁴ SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 231 ff. (S. 20 f. DURNER) zu den Mysterien sowie zu 'esoterisch-exoterisch'. Zum platonischen Hintergrund vgl. den Kommentar von DURNER, S. 131 f.; für Brunos 'Esoterik', zu der die Unterscheidungen 'Weiser-Volk' oder 'Wenige-Viele' gehören, vgl. etwa *Cena*, dialogo 4, BOEUC II 193; *Infinito*, Proemiale epistola, BW IV 32; *Furori*, dialogo 2, BOEUC VII 377, der genau den Bezug zu PLATON, *Phaidros* 246 B – 251 D herstellt, den DURNER auch für Schelling reklamiert (S. 131). Dies verweist, wie überhaupt viele Stellen nicht nur in Schellings *Bruno*, sondern auch in anderen Texten, auf eine größere Affinität im Denkansatz, als sie nur aus der Lektüre des Jacobi-Auszugs allein gewonnen sein können (siehe die Bemerkungen unten).

und Endpunkt aller Philosophie und aller Naturtheorie (sei)», während man «die höchste Betrachtung» («la più alta contemplazione»), die «sich über die Natur erhebt», beiseite lasse, da sie nur dem, «der glaubt» erreichbar sei.¹ Im Unterschied zu Bruno jedoch und in Übereinstimmung mit der platonischen, vor allem neuplatonischen Tradition ist für Schelling die Vernunft Gegenbild des Absoluten, das für sie in der intellektuellen Anschauung epistemisch zugänglich werden kann: die Vernunftphilosophie kann das Eine oder Absolute selbst, ja muß es, damit überhaupt 'Philosophie' ist, zu ihrem Gegenstand machen. Gegenstand der höchsten Betrachtung ist daher, wie Schelling in einem Brief an Fichte hervorhebt, die «Idee des Absoluten» als eine «höchst spekulative Idee», die auch durch Fichtes These von der Identität von Anschauung und Denken zum Ausdruck gebracht werde.² In diese kantische Verknüpfung von Anschauung und Denken integriert Schelling jedoch genuin platonische, vor allem aus dem Phaidon und dem Philebos gezogene Bestimmungen: Grenze-Unbegrenztes und Einheit-Vielheit.

II. GEGENSATZ UND ENTGEGENSETZUNG ALS ZENTRALES ONTOLOGISCHES STRUKTURMERKMÄL

Der Gegensatz ist im identitätsphilosophischen Ansatz Schellings sowohl ein Strukturmoment innerhalb der absoluten Identität, dort ist er allerdings als ein ewig 'aufgehobener' Gegensatz zu denken,³ der immer schon sein eigenes Anderes in sich, mit sich und durch sich gesetzt hat, als auch insbesondere ein strukturierendes Prinzip der Entfaltung und Explikation der absoluten Einheit in die wirkliche Welt der einzelnen, als relative Einheiten existierenden Dinge. Der Gegensatz oder das Gegensätzliche wird für Schelling, wie etwa auch zur gleichen Zeit für Hegel, zum «genuinen Ausdruck der Entfaltung des selbst gegensatzlosen Einen».⁴ Es ist daher von

¹ *Causa*, dialogo 4, BW III 210; zuvor schon dialogo 2, S. 109: «lasciando dunque [...] quella considerazione per quanto è superiore ad ogni senso et intelletto, consideriamo del principio e causa per quanto, in vestigio, o è la natura istessa, o per riluce ne l'ambito e grembo di quella». Vgl. meinen Kommentar *ad locum*, BW III 462 f.

² Schelling an Fichte, 3. 10. 1801, in FICHTE, GA III/5, S. 80 f. Schelling bestimmt 'Idee' als Vereinigung von Vielheit und Einheit, Endlichem und Unendlichem im Sinne der Gegensatzlosen, indifferenten, den Unterschied oder Gegensatz der Vereinigten absolut bewahrenden Einheit, vgl. *Bruno*, SW I/4, S. 243 (S. 33 DURNER).

³ Schelling verwendet den Ausdruck 'aufgehoben' allerdings negativ, so daß, wenn y in x oder durch x 'aufgehoben ist, y selbst nicht mehr gesetzt ist; z.B. *Bruno*, SW I/4, S. 235 (S. 25 DURNER): «die Idee dessen, worin alle Gegensätze nicht sowohl vereinigt als vielmehr eins, und nicht sowohl aufgehoben als vielmehr gar nicht getrennt sind», ebenso S. 237 f. (S. 27). Vgl. auch *System des transzendentalen Idealismus*, SW I/3, S. 600.

⁴ LEINKAUF, *Einleitung*, in BW III, S. CXXXII f. Daß das höchste Wesen, die «allerseligste Natur» selbst, in sich selbst keinen Gegensatz hat, sagt Schelling explizit etwa *Bruno*, SW I/4, S. 231 (S. 20 DURNER).

großer Bedeutung gewesen, daß Jacobi in seinen Auszug eine der markantesten Passagen aus *De la causa* aufgenommen hat: «profonda magia è saper trar il contrario, dopo aver trovato il punto de l'unione» (Zur tiefen Magie gehört das Wissen darum, wie man, nachdem man den Punkt der Vereinigung gefunden hat, [aus diesem] den Gegensatz hervorholt),¹ denn gerade diese Passage wird von Schelling wie dann auch von Hegel aufgegriffen werden.² Die Idealisten haben sehr wohl bemerkt, daß es Bruno an dieser Stelle, in deren Anschluß eine deutliche Kritik am Gegensatz-Begriff des Aristoteles sich findet, darum geht, einen 'spekulativen' Begriff von Gegensatz einzuführen. Die im diskursiv-propositionalen Rationalismus des Aristoteles herausgestellte These, daß Gegensätze nicht zugleich actu an einem Substrat oder Träger existieren können, sollte ersetzt werden durch die diametral entgegengesetzte These, daß, um einen zureichenden Begriff eines wirklichen, nicht bloß formalen, mathematischen oder physikalisch-atomistischen Begriff des Einen zu erhalten, gerade *alle* Gegensätze in Bezug auf ein Substrat (*soggetto*) *koexistieren*, vor allem aber der alle Gegensätze bestimmende, *sit venia verbo*, Ur-Gegensatz.³ Denn, wie zu Beginn des 5. Dialoges von *De la causa* nachdrücklich herausgestellt wird: das absolute Eine ist Koinzidenz alles Seienden, auch des gegensätzlich Seienden. So ist auch das Erste, was der Bruno in Schellings Dialog als Schellings 'persona' herausstellt, eben dieser fundamentale Gedanke der «Einheit [...] worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen Eins ist»,⁴ der jede 'triviale' Entgegensetzung von Einheit und Gegensatz, die gerade dadurch eben nicht mehr vermittelt wären und Ausdruck einer zugrundeliegenden Einheit wären, wegschieben soll.⁵ Um Lucian (Fichte) sei-

¹ *Causa*, dialogo 5, BW III 262.

² SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 328 (S. 123 DURNER); Schelling bezeichnet diesen Satz als das «Symbolum der wahren Philosophie» (JACOBI, S. 205). Vgl. die Nachweise bei Leinkauf, *Einleitung*, in BW III, S. CXXXIII, und *Kommentar*, S. 515.

³ *Causa*, dialogo 5, BW III 262; ARISTOTELES, *Metaphysica*, v 22, 1022 b 22-28; x 4, 1055 b im Zusammenhang mit dem Privationsbegriff.

⁴ SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 235 f. (S. 25 f. DURNER), die Stelle S. 236 (S. 26); S. 240 (S. 30): «die Einheit des Gegensatzes und der Einheit, des Endlichen und Unendlichen».

⁵ Diese nicht-spekulative Entgegensetzung schiebt Schelling, da er sie durch Lucian vortragen läßt, Fichte unter, vgl. *Bruno*, SW I/4, S. 236 (S. 25 DURNER): «der Einheit steht der Gegensatz notwendig entgegen». Dies ist genau die verstandes- oder reflexionstheoretische Position, die sowohl Schelling als auch – mit letzterem – Hegel zu dieser Zeit gerade überwinden wollen. Nicht: A (die Einheit) hat B (den Gegensatz) gegen sich (sodaß, wenn A, dann nicht B *et vice versa*), sondern in A (der absoluten Einheit) ist der Gegensatz von A und B noch einmal als Einheit gesetzt (sodaß auch der Gegensatz noch Ausdruck der Einheit ist und die Einheit Grund des Gegensatzes). Dabei droht A jedoch selbst nicht mehr reine Einheit, sondern ein in sich schon Unterschiedenes zu sein. Fichte selbst hat dies wiederum genau erkannt und scharf kritisiert, vgl. die Hinweise in DURNERS *Einleitung* und *Kommentar*, S. XXIII f.; 132 (Fichte an Schelling, 15. 1. 1802; GA III/5, S. 111 f.).

ne Position zu verdeutlichen, führt Bruno (Schelling) eine Unterscheidung in den Begriff 'Entgegensetzung' ein: 1) eine «beziehungsweise» Entgegensetzung und 2) eine «absolute» Entgegensetzung. In der ersten Entgegensetzung, man könnte sie mit einer bewährten scholastischen Terminologie als *contrarietas/oppositio secundum quid* bezeichnen, können die Opposita in einem Dritten (dem *quid*) vereinigt werden, in dem Sinne «Eins werden», den Schelling etwas später «bloß beziehungsweise Eins sein» nennt;¹ in der zweiten, der *contrarietas/oppositio simplex*, ist dies unmöglich, hier *bleiben* die Entgegengesetzten je was sie sind und können nur in einer übergeordneten Synthese Eins werden.² Schelling nimmt hier einerseits den systematischen Grundgedanken aus der *Darstellung meines Systems der Philosophie* auf, daß das höchste Prinzip – wie etwa im neuplatonischen Denken das Eine – als 'herausgehoben' zu denken sei, daß es absolut 'über' jedem Gegensatz anzusetzen sei, daß es, um es mit Cusanus zu sagen, noch der Gegensatz jedes Gegensatzes sei (*oppositio oppositorum*),³ andererseits insistiert er, mit Bruno, darauf, daß diese höhere Einheit eben zugleich *absolute* Entgegensetzung ist oder, wie er auch sagt, daß in ihr das Gegensätzliche «auf absolute Weise verknüpft» sei.⁴ Daher ist dieses Eine «absolute Indifferenz» als reine, trübungs- und differenzlose Einheit, das bezeichnenderweise wie der Nus bei Plotin (und eben nicht das Eine) durch den Ausdruck

¹ SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 238 (S: 27 DURNER); S. 304 (S. 98): «Wahrhaft daher oder an sich ist die Einheit, die dem Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen an den Dingen und demselben Gegensatz im Erkennen zu Grunde liegt».

² Ebd., S. 237 (S. 27 DURNER). Als Beispiel für 1) führt Schelling – eventuell aus den Relikten der stoischen Krasis-Lehre – ein (körperliches) Mischungsmodell an, das eine Verschmelzung zweier entgegengesetzter Materien (Körper, Flüssigkeiten) in einem Dritten, das ebenfalls Körper ist, beschreibt (stoisch: *syngchysis* im Unterschied zu einer Mischung, *krasis*, wo x und y bewahrt bleiben und nur kontiguiert nebeneinander bestehen [Öl-Wasser] und im Unterschied zur absoluten Mischung, die ein vollständiges Ineinander, eine vollständige Durchdringung ohne Produktion eines Dritten meint, die *krasis di'holu*); für 2) hingegen – und dies liest sich wie eine Spitze gegen Fichtes seit 1801 entwickelten Bild-Begriff, obgleich Schelling diese Entwicklung Fichtes faktisch noch gar nicht kannte (so DURNER, *Einleitung*, S. XXVIII, Anm. 76) – das Modell des Bild-Spiegelbild-Verhältnisses an, in welchem x und y notwendig 'getrennt' und daher 'unterschieden' bleiben müssen (sofern sie die sachlichen Bedingungen dieses Verhältnisses erfüllen sollen), also nur in einer 'höheren' Einheit – nicht in einem gleichartigen Dritten – vereinigt werden können.

³ Ebd., S. 238 (S. 28 DURNER): «die Einheit, welche wir dem Gegensatz entgegenstellen». Dies ist ein Grundgedanke spekulativ-dialektischer Durchdringung des Problems des Verhältnisses von absoluter Einheit und dem Nicht-Einen – als Welt, Bereich des Endlichen, Andren, Gegensätzlichen, vgl., in Auseinandersetzung mit der platonischen Tradition und bestimmend für die frühneuzeitliche Diskussion, NICOLAUS CUSANUS, *De posset*, n. 73,14: «supra omnem oppositionem»; *De visione Dei*, c. 13 (P 105v): «oppositio oppositorum est oppositio sine oppositione»; *De non aliud*, c. 19, n. 47; hierzu W. BEIERWALTES, *Deus oppositio oppositorum*, in «Salzburger Jahrbuch für Philosophie», 8, 1964, S. 175-185.

⁴ SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 244 (S. 34 DURNER).

«nichts denn Durchsichtigkeit» beschrieben wird.¹ In dem von Jacobi in seine Stellensammlung aufgenommenen, intensiven einheitsmetaphysischen Passus zu Beginn des 5. Dialoges von *De la causa*, stellt nun Bruno genau diese über-gegensätzliche, alle Gegensätze in sich vereinigende – also indifferenzierende – Einheit dessen heraus, was er das ‘Universum’ nennt: das Universum «umfaßt alle Gegensätze in Einheit und Übereinstimmung» in seinem Sein, es selbst kann kein «ihm in etwas Entgegengesetztes oder Verschiedenes haben, das es veränderte».² In diesem Sinne reflektiert Bruno am Universum, das für ihn immediates, gleichrangiges Explikat des Einen als des ersten Prinzips selbst ist, dessen Einheitsaspekt – neben den an anderen Stellen natürlich auch der der Vielheit als Allheit oder Totalität tritt. Es ist bekannt, daß Bruno, der sich intensiv mit Nicolaus Cusanus befaßt hat, von diesem vor allem auch den Grundgedanken der Koinzidenz des Gegensätzlichen in einer übergegensätzlichen Einheit übernommen hat und in seinen Ansatz integriert hat.³ Die absolute Koinzidenz eines Gegensatzes ist aber die Aufhebung des Entgegengesetzten in die Einheit, d.h. die Indifferenzierung, wie Schelling sagen würde, des Relativen im Absoluten. Diese Zweiteilung (Duplizität) im Idealen, also die Annahme einer Wesenseinheit (Indifferenz) und einer Formentotalität (Differenz), aus der dann erst die wirkliche Welt für Schelling heraustritt, hat Bruno in seinen Begriff des Einen eingeführt, indem er es einmal als absolute und differenzlose Einheit herausstellt (Wesen), zum anderen als eine Einheit (Formen), die als Totalität aller Einzeldinge zu denken ist, in der alles das ist, was es auch sein kann.⁴ Das Universum, als Bild dieses Einen, ist ebenfalls zwie-

¹ Ebd., S. 239 (S. 29 DURNER): «Es ist hier also nichts denn Durchsichtigkeit», vgl. Plotin V 8, 4, 1 ff: *diaphanes gar panta*. Auch die Verwendung von ‘überall [...] weil nirgends’ ist plotinischen Ursprungs und durch den späteren Neuplatonismus weiter verbreitet worden, vgl. PLOTIN, III 9, 4; V 2, 2, 20 f.; VI 8, 16, 1 ff. Zur Sache W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1985, S. 38-72. Zur Bestimmung des «wahren Universums» SW I/4, S. 251 (S. 42 DURNER) als demjenigen, in dem «nichts außer dem anderen», sondern «alles absolut Eins und ineinander ist», vgl. PLOTIN, V 5, 2, 18: im Geist/ im Intelligiblen ist der Geist sich durch den Akt des Denken überall «als er selbst durch sich selbst klar/deutlich» (*enargês autos hautôi*). Diese Wendungen in Schelling sind deutliche Absetzungen von Spinozas Begriff einer absoluten Substanz, die als Einheit in sich ‘opak’ ist, der auch jede spekulative Fundierung fehlt, wie Schelling sie aus der neuplatonischen Denkschule übernimmt.

² *Causa*, dialogo 5, BW III 226: «Oltre, che per comprendere tutte contrarietà in quell’essere suo, in unità e convenienza, [...] non può esser soggetto di mutazione secondo qualità alcuna, né può aver contrario o diverso che lo alteri».

³ Ebd., proemiale epistola, BW III 22; dialogo 3, BW III 176: «coincidenza di questo atto con l’assoluta potenza»; dialogo 5, BW III 250, 254.

⁴ SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 321 f. (S. 116 f. DURNER) zu Idealismus und Realismus als «Doppelheit [...] in der Betrachtung» (S. 322; S. 116), die diesen Aspekten des Einen zugewiesen werden. Die absolute Indifferenz hingegen verlangte auch eine «Philosophie ohne allen Gegensatz» (S. 323; S. 117).

fältig: es ist, als Allheit alles Seienden, faktisch alles das, was (es) sein kann (deswegen auch unendlich), aber in ihm sind die einzelnen Dinge nicht alles das, was sie sein können. Bruno unterscheidet also noch einmal den für ihn so wichtigen Vollkommenheitsaspekt des Universums als unendlichem Bild des Unendlichen, von dem defektiven, faktischen Befund im Blick auf die Kontingenz des Einzelnen und die vicissitudinale Verfaßtheit des Endlichen,¹ in welchem diese Einzelnen nur etwas 'sind' in Bezug auf das Ganze (siehe nächsten Abschnitt). Das Eine als Prinzip des Universums ist selbst «unitamente et indifferentemente» alles, was ist; das Universum ist dieses hingegen «secondo un modo esplicato, disperso, distinto». Das Eine ist also, in einem auf Schelling sachlich vorgreifenden Sinne, die 'wesenhafte Identität' als Indifferenz, das Universum die ideale Totalmanifestation alles Seienden als explizierte Differenz, deren Momente aber auf indifferente Weise das Ganze mit zum Austrag bringen.

III. DAS PROBLEM DER SUBSTANTIALITÄT, SUBSISTENZ UND EXISTENZ DES EINZELNEN, SEIN 'SEIN' IN DER TOTALITÄT

Daß Schelling, im direkten und auch, wie man aus dem Briefwechsel der beiden zwischen 1796 und 1802 ersehen kann, kalkulierten Gegensatz zu Fichte der Transzendentalphilosophie eine Naturphilosophie zur Seite gestellt hat, in welcher er von dem 'objektiven' Selbstvollzug der Natur ausgehend eine Konstruktion der 'reellen' oder 'realen' Seite der Wirklichkeit zu leisten beanspruchte, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß durch diese Konstruktion gerade noch nicht die Existenz des Einzelseienden oder dessen konkrete Realität ebenso 'konstruiert' ist. Es ist zunächst nur die Idealität der Natur, wenn man so will: die Idealität des Reellen gesetzt, etwa im

¹ Zu dem – ebenfalls auf Cusanus zurückgehenden – Gedanken des «è tutto quel che può essere» bzw. «e non tutto quello che può essere» vgl. *Causa*, dialogo 3, BW III 170 ff. mit respektivem Kommentar; vgl. auch LEINKAUF, *Einleitung*, BW III, S. xcix ff. Daß das einzelne, endliche Sein sich dadurch vom unendlichen und vollkommenen Sein unterscheidet, daß es nur «eine Wirklichkeit ist, wovon die Möglichkeit in einem anderen liegt» bzw. «in dem die Möglichkeit anderer Einzelner liegt», die nicht Wirklichkeit ist, ist ein Grundgedanke von Schellings, nicht nur den identitätsphilosophischen Ansatz bestimmender Dialektik, vgl. *System des transzendentalen Idealismus*, SW I/3, S. 537, 546-550, wo dieser Gedanke vor allem nach der entscheidenden 'Wendung' von der theoretischen zur praktischen Produktivität aufgegriffen wird. Hier kommt es nämlich auf die theoretische Begründung des praktischen Problems dessen an, was man als «bestimmte Begrenztheit» bezeichnen kann, vgl. hierzu TH. LEINKAUF, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition*, Münster, LIT, 1998, S. 171-181; vgl. auch Bruno, SW I/4, S. 250 (S. 41 DURNER); sprachlich ganz eng an Giordano Brunos Formulierung z.B. Bruno, SW I/4, S. 312 (S. 106 DURNER): «Die endlichen Dinge sind zwar zu jeder Zeit, was sie in diesem Augenblick sein können, nicht aber was sie ihrem Wesen nach sein könnten. [...] Das aber, worin Wesen und Form schlechthin Eins sind, ist immer, was es sein kann [tutto quel quel che può essere]» oder S. 313 (S. 107): «weil dieses (sc. das Einzelne) nie ganz ist, was es sein kann». Vgl. unten, Absatz III.

Raubegriff mit der Dimensionalität, der Bewegung im Allgemeinen etc. Dies steht ganz im Zusammenhang des frühneuzeitlichen *natura naturans*-Gedankens, vor allem in dessen Verschärfung durch Spinoza.¹ Der Status des Einzelnen bleibt problematisch; es ist in sich selbst von einer zweifältigen Struktur,² die einerseits (i) als sein Bestimmtheit durch die jeweilige Idee zu denken ist (seinen idealen Aspekt), Schelling spricht auch vom «unzeitlichen Dasein der Dinge»,³ andererseits (ii) durch sein Es-selbst-Sein, sein Fürsichsein, sein Endlichsein (sein realer Aspekt). In der ersten Hinsicht (i) verwendet Schelling den platonischen Begriff der 'Teilhabe' (*participatio*):⁴ das Einzelne hat an der absoluten Totalität teil, je intensiver das Denken dies am Einzelnen denkt, desto ununterscheidbarer wird es von seiner Idee und damit auch vom Absoluten als dem 'Ort' oder der 'Totalität' und dem 'Inbegriff' alles wahrhaft Seienden. Unter diesem Aspekt ist die Natur «nicht außer Gott, sondern in Gott»,⁵ d.h. die Setzung quantitativer Differenzen oder Potenzen durch die Selbstaffirmation des Absoluten. bleibt im Absoluten oder Idealen selbst und führt nur in diesem eine Unterscheidung von ideell-reell oder subjektiv-objektiv ein.⁶ Daß aber die Natur nicht außer Gott, sondern in Gott sei, galt, durch Jacobi forciert, zur Zeit Schellings als Grundgedanke Spinozas – und aus der Perspektive der durch Jacobi kolportierten *De la causa*-Passagen ebenso als Lehrstück des Philoso-

¹ SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 223 f. (S. 13 DURNER): die «urbildliche Natur» (*natura archetypa*, *natura naturans*), die, wie bei Spinoza, mit Gott gleichgesetzt wird, im Unterschied zur «hervorbringenden Natur» (*natura ectypa*, *natura naturata*), die ihre ebenso normative Produktivität (durch Gesetze, Kategorien, Ideen) nur in der Zeit realisieren kann. Zum Begriff *natura naturans* und frühneuzeitlichen Konsequenzen vgl. TH. LEINKAUF, *Implikationen des Begriffs 'natura naturans' in der Frühen Neuzeit*, in *Ludi naturae. Spiele der Natur in Kunst und Wissenschaft*, hg. von N. Adamowsky, H. Böhme, R. Felfe, München, Fink, 2010, S. 103-118.

² SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 230 (S. 19 f. DURNER): «jedes Werk [...] ein gedoppeltes Leben, ein unabhängiges in ihm selbst, und ein anderes in dem Hervorbringenden».

³ Ebd., S. 221 (S. 11 DURNER); der Gedanke kann so weit gehen, daß eine ganzheitlich ideale Betrachtung der Dinge, alles, «auch das Unvollkommene von Ewigkeit bei dem Vollkommenen, das heißt, selbst als Vollkommenheit setzt», ebd., S. 222 (S. 12).

⁴ Ebd., S. 281 (S. 74 DURNER); S. 301 (S. 95): «Teilnahme». Zu *partecipazione* / *participare* bei Bruno vgl. *Causa*, dialogo 4, BW III 194 mit Kommentar, S. 435.

⁵ Ebd., S. 306 f. (S. 100 DURNER). Dasselbe Verhältnis gilt, wie Schelling im *Bruno* deutlich macht, auch für das Denken bzw. die Begriffe selbst: die Begriffe, die durch den Verstand gedacht werden und sich auf die endlichen Verhältnisse als solche beziehen, sind in Bezug auf die höchste Idee oder das Absolute «ohne alle Bedeutung», ja sogar «falsch», diejenigen Begriffe hingegen, die sich auf die Idee beziehen, sind sozusagen selbst Idee unmittelbarer Ausdruck des Absoluten. Der Verstand stellt die Welt daher «umgekehrt» oder «wie auf den Kopf gestellt» dar, die Vernunftanschauung hingegen so, wie sie 'wirklich' ist, vgl. ebd., S. 245 (S. 34 f. DURNER).

⁶ SCHELLING, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, § 14, SW I/4, S. 119 f. Zur Sache: W. BEIERWALTES, *Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings Bruno*, in DERS., *Identität und Differenz*, Frankfurt/M., Klostermann, 1980, S. 204-240; DURNER, *Einleitung*, S. XIV-XVI.

phen aus Nola; beide Autoren (und in der Folge Schelling ebenfalls) wurden als 'Pantheisten' bzw. 'Panentheisten' etikettiert.¹ Die zweite Hinsicht (ii): was das Einzelne denn als Einzelnes sei, welchen tatsächlichen ontologischen Status es habe und wie es überhaupt 'aus dem Absoluten herausgekommen' sei, das bleibt naturgemäß aus der ersten Perspektive dunkel. In der *Darstellung meines Systems* von 1801 hatte Schelling mehrfach betont (und er wird dies auch in den Schriften bis ins Jahr 1806 immer wieder tun), daß die Dinge nur als sie selbst und nur für sich gesehen nicht sind – man könnte auch sagen: Nichts sind.² Schelling hat um 1801/1802 keine wirklich befriedigende Antwort für die zweite Hinsicht auf das Einzelseiende, dieses Defizit, so kann man sagen, teilt er mit Giordano Brunos Text *De la causa*. Auch hier finden sich die genannten Hinsichten, also der Gedanke, daß jedes einzelne Seiende ein zweifaches, dupliertes Sein besitzt,³ auch hier jedoch dominiert sozusagen die erste, die einheitsmetaphysische oder monistische Perspektive die zweite: das einzelne Seiende (le cose) hat sein 'Sein' nur im Sein des Einen, des Absoluten oder Gottes. Und in diesem Sinne ist es dann auch nicht 'auf sich selbst' bezogen, sondern steht, wie bei Schelling, als Moment in der Totalität des Seienden, die als solche nur im Einen ist.⁴ In Schellings Text finden sich, was die erste Perspektive betrifft, folgende Aussagen: «alle Dinge sind in Gott nur durch ihre ewigen Begriffe» (SW I/4, S. 228; S. 18 Durner); der Begriff eines Dinges (Individuums) ist desto vollkommener, «je näher ihm in Gott der Begriff aller Dinge verknüpft ist» (S. 229; S. 19), im Absoluten sind «die Dinge, nicht bloß durch ihre Begriffe als unendlich, sondern durch ihre Ideen als ewig [...] ausgedrückt» (S. 246; S. 37): «alles also, sofern es in Gott ist, ist selbst absolut» (S. 250; S. 41). Zur zweiten Hinsicht, d.h. zu der des Einzelnen als Einzelnen, heißt es dagegen: «Das Einzelne nun ist eben dadurch Einzelnes, und sondert sich ab dadurch, daß es nur die Möglichkeit von andern ohne die Wirklichkeit, oder selbst eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit nicht in ihm ist».⁵ Noch schärfer werden die Konsequenzen dieser Begrenztheit herausgestellt in den Passagen, in denen Schelling «alle andre Existenz» als die im Absoluten (d.h.

¹ Vgl. TH. LEINKAUF, *Pantheismus*, in *Neuer Ueberweg, Handbuch der Philosophie, Philosophie des 18. Jahrhunderts*, hg. von H. Holzhey, erscheint Basel, Schwabe, 2011.

² SCHELLING, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, §§ 35-37, SW I/4, S. 130 f.

³ Zur Sache bei Bruno vgl. LEINKAUF, *Einleitung*, in BW III, S. LXXIX f. (bes. Anm. 155), LXXXIII f., CIII f.

⁴ *Causa*, dialogo 5, BW III 232: «quello (sc. l'universo) comprende tutto lo essere totalmente». In den Kontext von Brunos Totalitäts-Begriff gehört natürlich auch die Bestimmung des Universums als «tutto quello che può essere», ebd., dialogo 3, S. 170 f.

⁵ SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 250 (S. 41 DURNER); Schelling greift diese Formulierung als Kriterium für Endlichkeit wieder auf S. 283 (S. 76): «Wie also ein Ding sich seine Zeit setzt, indem es eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit, oder eine Möglichkeit, von der die Wirklichkeit außer ihm selbst ist, ebenso auch der Begriff, sofern er schlechthin endlich ist».

als Idee) als «Schein» disqualifiziert.¹ Konfrontieren wir diese Aussagen mit dem, was Bruno in *De la causa* zum Status des Einzelnen sagt: Zur ersten Hinsicht, also zum Sein des Endlichen im Unendlichen, heißt es zunächst im zweiten Dialog, im einzelnen Seienden 'ist' nur dasjenige oder hat Sein nur dasjenige, was an ihm das Ewige, Substantielle, Unvergängliche ist: «un principio intrinseco formale, eterno e subsistente».² Und dann im dritten Dialog, daß jedes einzelne Ding in Gott so ist, daß es, wie Gott, unendlich ist und dadurch auf unvermischte Weise auch alles andere ist.³ Zur zweiten Hinsicht wird ausgeführt:⁴ «Ferner sehen wir bei den natürlichen Dingen (cose naturali) keine einzige Sache, die außer dem, was sie wirklich ist, noch etwas anderes wäre» – d.h., in Schellings Formulierung: 'die nur die Möglichkeit von anderen ohne die Wirklichkeit enthält' – «denn durch diese Wirklichkeit ist sie gerade das, was sie sein kann, d.h. sie ist dies [Sein], dadurch daß sie eine bestimmte Wirklichkeit besitzt» – mit Schelling: dadurch daß 'sie eine Wirklichkeit enthält, deren Möglichkeit außer ihr ist'. Wir finden in Bruno aber auch die scharfe Zurückweisung wirklichen oder wahren Seins in Bezug auf die einzelnen Dinge. So heißt es in *De la causa* (in einem Passus aus dem 5. Dialog, den auch Jacobi anführt),⁵ daß nur das Eine, in dem alles zugleich, alles in allem ist, ewig und stabil ist, «dagegen [...] alle Gestalt, jedes Gesicht, jede andere Sache eitel, wie nichts [ist], oder besser: Alles das, was außerhalb des Einen ist, ist Nichts».⁶

¹ Ebd., S. 251 (S. 42 f. DURNER): «Alle andre Existenz aber ist Schein»; S. 261 (S. 53): «Denn wahrhaft für sich existiert nie das Endliche, sondern nur die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen»; S. 263 (S. 54): «Dem Endlichen aber für sich kommt keine Realität zu»; S. 298 (S. 91): «da sie (sc. die Erscheinungswelt) in Ansehung dieser (sc. der göttlichen Natur) überhaupt nichts ist», hier unterscheidet Schelling auch noch einmal klar, eine Unterscheidung, die so bei Bruno nicht zu finden ist, zwischen dem Endlichen, «welches auf völlig unsinnliche Weise dem Unendlichen in der Idee verknüpft ist», und dem rein Sinnlichen, das «der bloße Widerschein desselben» ist; S. 309 (S. 103): «die Sinnenwelt (ist) wirklich Nichts».

² *Causa*, dialogo 2, BW III 114 f.

³ Ebd., BW III 174-176 von der Sonne.

⁴ Ebd., dialogo 3, BW III 172 f.: «Nelle cose naturali oltre non veggiamo cosa alcuna, che sia altro che quel che è in atto, secondo il quale è quel che può essere per aver una specie di attualità: tuttavia né in questo unico esser specifico giamai è tutto quel che può essere qualsivoglia particolare». Schelling setzt, ähnlich wie Bruno, den Unterschied zwischen dem Universum und den Dingen im Universum als einen Unterschied zwischen dem 'Ganzen', das als All vollkommen bestimmt und 'absolut' ist, und den 'Teilen', die eine Besonderung, Einschränkung, Relativierung des Universums sind, vgl. *Bruno*, sw 1/4, S. 278 (S. 71 DURNER): «[...] so ist auch im Universum, damit es in der Vielheit Eins und in der Unendlichkeit endlich wäre, jedem seine besondere Zeit gegeben, das Ganze aber so abgebildet aus Gott, daß es die Zeit absolut in sich selbst habe, selbst also in keiner Zeit (sei)».

⁵ JACOBI, S. 202.

⁶ *Causa*, dialogo 5, BW III 234 f.: «[...] come tutte le cose sono ne l'universo e l'universo è in tutte le cose [...] tutto concorde in una perfetta unità. [...] perchè questa unità è sola e stabile, e sempre rimane: questo uno è eterno; ogni volto, ogni faccia, ogn'altra cosa, è vanità, è come nulla, anzi è nulla tutto lo che è fuor di questo uno»; dazu der *Kommentar*, BW III 487. *Furori*, I, dialogo 2, BOEUC VII 99-101: «cossì il sapiente ha tutte le cose mutabili come cose

Wie Schelling, so sieht auch Bruno – indem beide auf die neuplatonische Tradition zurückgreifen – daß das Sein der Dinge in Gott/im Absoluten dadurch ausgezeichnet ist, daß dort «weder die Wirklichkeit von seiner (sc. des Dinges) Möglichkeit, noch diese von jener getrennt ist».¹ Allerdings sind die Dinge in Gott, folgt man dem Nolaner, nichts anderes als Gott, während für Schelling die Dinge im Absoluten als Potenzen, Ideen oder ‘quantitative Differenzen’ den Formalausdruck des in sich *jede* Form transzendierenden, ‘reinen’ Wesens ausmachen.² Gemeinsam ist aber, daß ontologisch gesehen wirkliches oder wahrhaftes Sein nur dem Sein der Dinge zukommt, das durch ihren Bezug auf das absolute Prinzip gesetzt ist, daß also beide Autoren die erste Hinsicht der Dingbetrachtung radikal favorisieren und den zweiten Aspekt, den der ephemeren Endlichkeit ebenso radikal negieren.³

che non sono, ed afferma quelle non essere altro che vanità ed un niente». *Infinito*, dialogo 1, BW IV 168 f.: die Isolation des Einzelnen als Einzelnen macht dieses zu einem Nichts (*niente*, *nihil*). Vgl. LEINKAUF, *Einleitung*, in BW III, S. CII f.

¹ SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 250 (S. 41 DURNER). *Causa*, dialogo 3, BW III 176: «questo atto assolutissimo, che è medesimo che l’assolutissima potenza». Mit dem Rückgriff auf neuplatonisches Denken ist die klare Affinität gemeint, die der Gedanke der Allheit bzw. Totalität des idealen Seins der Dinge im Absoluten mit der vor allem durch Plotin geleisteten Bestimmung des Geistes (*nous*) aufweist. Hierzu vgl. W. BEIERWALTES, *Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings Bruno*, in DERS., *Identität und Differenz*, aaO., S. 204–240. Siehe oben, Anm. 24. Zu Brunos *De la causa* vgl. LEINKAUF, *Kommentar*, BW III 443 f. (Neu)platonisch ist in diesem Kontext auch der Ausdruck «wahre Welt», vgl. SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 298 (S. 92 DURNER), S. 320 (S. 115) mit PLATON, *Phaidon*, *Politeia*; Plotin.

² SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 258 (S. 50 DURNER). Schelling hat, wie oben schon gesagt, im Unterschied zu Bruno, zwei systematisch entwickelte Perspektiven auf das Eine: einmal als reines, indifferentes, absolutes Wesen, zum anderen als Totalität aller Differenzen, d.h. als Allheit oder «Differenz aller Formen». Allerdings ist die Bestimmung des ontologischen Status schwierig, denn Schelling muß, blickt er auf die absolute Indifferenz und die reine Einheit, jede Differenz als Moment der Indifferenz, d.h. als doch nicht oder noch nicht unterschieden oder different denken. So muß er an der angegebenen Stelle metaphorisch davon sprechen, daß das Universum als Allheit der Formen und Differenzen, in der Indifferenz «wie in einem unendlich fruchtbaren Keim» «schläft». Dennoch ist es aber auch hier nicht so, daß dies ‘Schlafen’ eine völlige Abwesenheit der Differenz bedeutet, denn gleich darauf heißt es, daß der «Überfluß seiner Gestalten», der «Reichtum des Lebens» und die «Fülle seiner [...] Entwicklungen» in dem absoluten Wesen («hier») «schlechthin gegenwärtig» seien – auch ‘in potentia’ ist doch das Different gegeben, eben, wie es in der Darstellung ja ausgeführt wurde, als Form des Wesens. Auch die Aussage, daß «im Absoluten [...] alles absolut» ist, bedeutet, im Unterschied zu Aussagen vom Typ ‘im Absoluten ist alles das Absolute’ oder ‘im Absoluten ist alles Eins’, daß die differenten, als Ideen unterschiedenen Momente selbst Absoluta sind, *Bruno*, SW I/4, S. 303 (S. 97 DURNER).

³ Es ist klar, daß es für Schelling, neben den durch Jacobi promulgierten Bruno, vor allem Spinoza gewesen ist, der ebenso eindeutig die erste Hinsicht ausgezeichnet hatte, vgl. etwa B. SPINOZA, *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, in DERS., *Opera*, hg. von C. Gebhardt, Heidelberg, 1925 ff., Bd. II, II, prop. 8, S. 90 f.

IV. SCHLUSSBEMERKUNG

Wir konnten durch die parallele Lektüre dreier Texte – Giordano Brunos *De la causa*, Friedrich Heinrich Jacobis Auszüge in *Über die Lehre des Spinoza in den Briefen an Moses Mendelssohn* und Schellings Dialog *Bruno* – zeigen, daß die sachlichen Affinitäten von Schellings Denken in der Phase seines sogenannten Identitätssystems (oder: seiner Identitätsphilosophie) außerordentlich groß sind und daß ihre gemeinsame Wurzel, sozusagen das tertium comparationis, in den beiden auf verschiedene Weise bekannten und vertrauten Texten Platons und der neuplatonischen Tradition (insbesondere Plotins) zu sehen ist. Es ist aber zusätzlich auch deutlich geworden, daß der Bezug von Schellings Denken auf den Text Brunos über das hinausgeht, was in den Auszügen, die Jacobi bereitgestellt hatte, zu finden ist.¹ Dies läßt vermuten, daß Schelling Kenntnis von Bruno auch über andere Quellen gehabt hat – seien dies der Text von *De la causa* selbst oder andere Texte des Nola-ners, seien dies, was wahrscheinlicher ist, die Texte und Theoreme Brunos, die in den Philosophiegeschichten des 18. und frühen 19. Jahrhunderts zitiert und diskutiert werden, also vor allem Daniel Georg Morhofs *Polyhistor, literarius, philosophicus, et practicus* zuerst 1688, Jacob Bruckers *Historia critica philosophiae* von 1744 oder Johann G. Buhles *Geschichte der neuern Philosophie* von 1800.² Zumindest zeigt es doch unzweifelhaft, daß bestimmte theoretische Grundansätze, wie vor allem der Gedanke, daß das eine, absolute, erste Prinzip ineins reine Einheit und absolute Fülle ist, systematisch zu analogen Konsequenzen in der Ausarbeitung des Gesamtansatzes zwingt. Andererseits wird ebenso deutlich, daß unterschiedliche Implikationen z.B. im Begriff der Indifferenz, der 'Materie' / 'Materialität', vor allem aber des Problems der Trennung oder Differenzierung des einzelnen Seienden vom absoluten Ursprung dann zu relativ großen Abweichungen führen.³

ANHANG

Andere Übereinstimmungen mit Bruno (ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ausschließlich mit Blick auf *De la causa*):

- das Erblicken der «unsterblichen und heiligen Schönheit» (S. 16) mit Erblicken der Diana in den *Eroici furori*;
- der Bezug auf den *Timaios* (S. 13 u.ö.) z.B. 32 C – 33 B, 39 E, 92 C: Kosmos bzw. Gestirne als «Lebewesen» mit *Causa, Proemiale epistola*, BW III, S. 10:

¹ Es stehen Antworten auf Fragen wie die folgende aus: ist die Erwähnung von Polyhymnio in *Bruno*, SW I/4, S. 233 (S. 22 DURNER) aus Jacobis Auszügen erklärlich?

² Hierzu vgl. LEINKAUF, *Einleitung*, in BW III, S. CXIV–CLIII.

³ Zu Schellings Problem der «Absonderung» des Endlichen vgl. TILLIETTE, *Schelling*, aaO., Ann.2, Bd. 1, S. 338 f., 342 f.

«grandi animali» und SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 267 (S. 59); z.B. 28 C, 41 A: «Vater» aller Dinge, SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 252 (S. 43); 301 (S. 95);

- der Gedanke der Esoterik der wahren Philosophie (SW I/4, S. 321 f; S. 21 DURNER); S. 309 (S. 103): das sich Absetzen von dem «Pöbel der jetzt Philosophierenden»;

- die Rede vom «wahren Universum» SW I/4, S. 251 (S. 42 DURNER) als «unendlicher Fülle», in dem «nichts außer dem anderen» ist, sondern «alles absolut Eins und ineinander ist»;

- der Gedanke, daß «Alles in Allem enthalten und auch in dem Einzelnen die Fülle des Ganzen niedergelegt ist», SW I/4, S. 291 (S. 84 DURNER);

- der Gedanke, daß die Seele nicht 'forma corporis' im Sinne des Aristoteles, sondern inneres formales Prinzip, das eine bestimmte Stufe/Potenz des Geistigen darstellt, vgl. *Causa*, dialogo 2, BW III 112 (bei JACOBI S. 191, 3-6), *Bruno*, SW I/4, S. 281 ff. (S. 74 ff. DURNER), 292 f. (S. 86 f. DURNER). Daß die Seele der «unendliche Begriff aller Dinge» ist, so Schelling ebd. S. 293 (S. 87), hat in Brunos Gedanken, daß die Seele und ihre produktiven, imaginierend-erkennenden Vermögen eine unendliche figurativ-zeichenhafte und begriffliche Potenz besitzen, vgl. *Causa*, dialogo 2, BW III 98; 5, S. 250 f., *Kommentar* S. 349 mit weiterführenden Hinweisen;

- die Verwendung koinzidentaler, paroxymaler Begriffe, z.B. daß höchste Bewegung oder Tätigkeit gleich Ruhe *et vice versa*, *Causa*, dialogo 3, BW III 174: «è si fattamente mobilissimo e velocissimo, che è anco stabilissimo et immobilissimo»; SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 305 (S. 99), S. 306 (S. 100);

- die Vorstellung eines 'idealistischen' Begriffs von Materie oder einer materialistischen Philosophie, in der «die Keime der höchsten Spekulation» vorliegen (SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 310 (S. 104)), vgl. *Causa*, dialogo 4, BW III 202 f., 212; SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 310 ff. (S. 104 ff.) und die Anmerkung E zum *Bruno*, SW I/4, S. 330-332 (S. 128-129) mit den Auszügen Jacobis aus *De la causa*;

- die Verwendung des platonischen Ausdrucks «Auge der Seele/Vernunft» in Bezug auf die höhere, spekulativ-anschauende Erkenntnisform, vgl. *Causa*, dialogo 2, BW III 96; dialogo 3, BW III 146: «l'occhio della ragione» mit *Kommentar*; SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 311 (S. 105);

- das Einsetzen der Wendung 'Form der/aller Formen' für die Seele bzw. Leben, die/das der Materie nicht entgegengesetzt, sondern ihr absolut, als Explikation ihres Potentials verbunden ist, vgl. SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 311 f. (S. 105 f.) zu «Form aller Formen», S. 312 (S. 106) zur Gleichsetzung mit Leben und Seele mit *Causa*, dialogo 2, BW III 116 f., 122 f. Bruno hat mehrere Bezeichnungen für das materielle wie für das immaterielle Formprinzip, z.B. «pantamorfo», «fonte», «seno» (*delle forme*) für das erstere, «dator formarum», «intelletto universale» für das letztere (siehe *Causa*, BW III, *Index verborum*);

- die Vorstellung, daß es eine «innere Kunst» in der Materie gebe, die aus dieser alle Formen herausbringe und gestalte, *Causa*, dialogo 2, BW III 96: «artefice interno» mit Kommentar; dialogo 4, S. 214 f.; SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 313 f. (S. 108) auf der Basis von JACOBI, S. 192 f., 203;
- die platonische Einsicht, daß das Eine die «höchste Schönheit» sei, deren Anschauung den Menschen vergöttlicht, *Causa*, dialogo 3, BW III 172 f., 176: *assomigliarsi, conmesurarsi, altissima luce*; dialogo 4, S. 192: «la similitudine di che è tutto in tutto» jeweils mit Kommentar; SCHELLING, *Bruno*, SW I/4, S. 329 (S. 124): «die Schönheit in ihrem höchsten Glanze zu sehen», «notwendige Gottwerdung der Menschen».

CRISTO CENTRO DELL'UNIVERSO NEL *DE HARMONIA MUNDI* DI FRANCESCO ZORZI*

CLAUDIO MORESCHINI

SUMMARY

It has been observed that the first *canticum* of Francesco Zorzi's *De harmonia mundi* deals exclusively with the Father, while the second one focuses on the Son. It would seem that this distinction arises primarily from the fact that the first *canticum* considers the Son, first and foremost, as the second Person of the Trinity and as a sign of passage from the monad to the dyad and then to multiplicity. The second *canticum*, on the other hand, marks a return to unity. Such a unity cannot take place if not through the *incarnate* Christ (as opposed to the Son as the second Person), because it is only insofar as He became man that Christ could 'recapitulate' in himself the whole world and draw the universe towards him. This includes not just believers but also non-believers and all things.

Quod factum est in ipso, vita erat (Ioh. 1,2-3)

1. LA TRINITÀ CRISTIANA

NEL proporre la sua interpretazione della Trinità, Francesco Zorzi segue il platonismo del cristianesimo antico: il Padre è la monade, che si dilata nel Figlio (il Nous), nel quale sono contenute le idee, e nello Spirito Santo, che è amore o *anima mundi*. In *De harmonia mundi* 2,6,2, che riprende quanto era stato detto in 1,3,3 e 2,1,1, si legge (c. 286v) che, secondo Origene (*Princ.* 1,3), dal Padre possediamo l'essere, dal Figlio il comprendere e dallo

moreschini@flcl.unipi.it

* Questo lavoro era già quasi completato, quando fu pubblicata (dicembre 2010) l'edizione di Saverio Campanini (FRANCESCO ZORZI, *L'armonia del mondo*. Testo latino a fronte. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Saverio Campanini, Bompiani, Milano: cfr. *infra*, pp. 300-302). Come quello studioso, abbiamo modernizzato il testo dell'edizione del 1525, che è la prima edizione e l'unica da noi impiegata: FRANCISCI GEORGI VENETI... *De harmonia mundi totius cantica tria*; colophon: Venetiis, in aedibus Bernardini de Vitalibus calcographi, Anno Domini MDXXV. Citiamo il testo secondo la sua prassi (ad esempio 1,3,3 significa il primo cantico, tono terzo, capitolo terzo); le indicazioni delle carte dell'edizione veneta sono date, per maggior comodità, con i numeri arabi, e non romani; le traduzioni italiane nel corpo del testo sono nostre, quelle infratesto, più lunghe, di Campanini (salvo quella di pp. 28-29); abbiamo, infine, trovato facilitato il nostro compito dalle precise indicazioni dei rimandi biblici, eseguiti da quello studioso.

Spirito la santificazione.¹ L'uno precede l'essere, per cui attribuiamo l'uno al Padre, che è l'origine di tutte le cose, e l'essere al Figlio, perché l'essere appartiene alla sapienza suprema. Così l'essere è nel Figlio prima di essere comunicato agli altri, ed è nella Sapienza suprema, dove si trovano tutte le cose «per rationem idealem secundum esse simpliciter, antequam in proprias formas habeant esse determinatum». Pertanto l'unità, che proviene dal Padre, riempie tutte le cose, sì che tutte le cose siano una cosa sola e siano annumerate grazie a quell'unità; l'*esse* invece viene dal Figlio ed è attribuito a tutti per suo mezzo. E come l'uno, l'ente e il bene sono una cosa sola, così il Padre, il Figlio e lo Spirito sono una cosa sola nell'essenza, ma tre *relative*.² Il Figlio riempie tutte le cose con l'essere e la verità, e lo Spirito le riempie con la bontà.³ Questa spiegazione di Origene è poi costantemente confermata mediante una cosmologia di tipo platonico che probabilmente deriva dal *De genesi ad litteram* di Agostino (cfr. v, 13).

Il Figlio è l'archetipo di tutte le cose

Il Figlio, quando è considerato nella sua funzione di creatore, è comunemente chiamato 'Archetipo', 'Artefice' o 'Musicista sommo' (*Archimusaes*), con riferimento alla armonia cosmica, che lo Zorzi intende scoprire.⁴ In quanto archetipo, egli possiede al proprio interno le idee della realtà (1,6,1, c. 99r). Quando Dio si mise a costruire l'uomo «solemnissimo accersito collegio, aut sanctissimae Trinitatis, ut catholici dicunt, aut sanctorum angelorum ut nonnulli Hebraeorum autumant, sive supramundanorum numinum, aut mensurarum rerum faciendarum (quas ideas dicere possumus simul cum attributis et personis), ut secretiores theologi asserunt», lo creò non con il suo solo comando, ma con le sue proprie mani. In questa costruzione il sapientissimo Artefice con un'arte incommensurabile e una sapienza incomprensibile raccolse tutte le cose. L'arte, quindi, e il creatore non è il Padre, ma, appunto come spiegava il platonismo cristiano fin dai tempi di Giustino, Ireneo e Clemente Alessandrino, il Figlio. Il Padre, però, è chiamato talora 'Mente', come in questo passo (1,1,7, c. 8r-v):

guidati dalla osservazione della realtà creata, noi possiamo giungere all'altissima ed eccellentissima Mente divina, la quale è fecondissima di tutte le cose. Allora, illumi-

¹ Questo passo di Origene è famoso; Francesco Zorzi sembra essere stato, dopo Giovanni Pico, un intelligente e assiduo lettore di Origene; cfr. C. VASOLI, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, Morano, 1974, p. 233 e altrove; p. 233 nota 1 per la bibliografia. Dei numerosi studi di Vasoli citiamo soprattutto questo, che è il più vicino ai criteri della nostra ricerca.

² L'avverbio richiama la discussione sui rapporti intertrinitari svolta nel *De Trinitate* di Agostino.

³ Cfr. C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., pp. 242-245.

⁴ L'*Archimusaes et omnium altisonans Deus* dispone tutto con la concordia e con dei numeri ineludibili, come dice Agostino (c. 164). Il creatore del mondo è *summus ille Archimusaes*, come si legge nel proemio del primo cantico (c. 12).

nati dalla sua luce, vedremo una prole somigliantissima a lui; questa è la vera immagine del Padre; il Padre la genera entro di sé *unico, et numquam interrupto actu* [...] Ne proviene una prole che è *plena intelligentia, plena sui imago, et plenum mundi exemplar*. Questa prole fu chiamata 'Verbo' da Giovanni e Mercurio,¹ da Platone 'figlio di dio il padre', da Orfeo 'Pallade', cioè sapienza nata dalla testa del padre [...] e se in quel sommo Prototipo non vi fosse la generazione, nelle realtà create non si troverebbe l'immagine della generazione.

Anche l'affermazione di Giovanni: «Quod factum est in ipso, videlicet Verbo, vita erat», è spiegata secondo il platonismo, nel senso che tutte le cose erano contenute nel Verbo di Dio, prima di essere manifestate nelle proprie forme (2,1,4). La dottrina dei Platonici a proposito delle idee delle cose e dei numeri concorda con la affermazione di Giovanni (cc. 191v-192r).²

Le idee sono le *cognitiones exemplares in mente artificis* (2,1,6). Lo Zorzi distingue, alla maniera del platonismo tardo, tra le idee in quanto *species* e le idee in quanto *exemplaria*, ma intende tali *exemplaria* come cause finali e quindi essi sono analoghi alle altre idee. Le idee e gli esemplari, comunque, esistevano da sempre nella mente del creatore, prima che le cose fossero fatte. Per analogia sono chiamate 'idee' anche i pensieri delle cose che dobbiamo fare (cfr. anche c. 195r: «et illud est exemplar, et idea rerum faciendarum»); ma siccome non sono esemplari delle specie e delle cose essenziali, non sono propriamente idee, ma lo sono solo in senso analogico: attraverso di esse noi possiamo congetturare le idee di Dio. Nella mente di Dio si trova una sola idea, semplice e universale per causalità, ed in se stessa possiede antecedentemente in potenza (*virtute praehabens*) tutte le forme, in un modo più eccellente. Questa idea unica, procedendo, brilla moltiplicata nel Figlio, che possiede dal Padre tutte le cose. Quindi si diffonde ulteriormente nei *motores orbium et aliae intelligentiae*, e così via sempre più in basso (c. 193v).³

¹ Nel *Logos teleios*, citato da Lattanzio (*Div. instit.*, iv, 7,3), un testo sicuramente impiegato da Ficino, e quindi da Zorzi.

² Cfr. anche c. 207v: è famosissima la sentenza di Giovanni, che «omnia, antequam fierent, erant vita in Verbo». Tra le testimonianze di questa dottrina della identificazione del Logos platonico con il Verbo giovanneo (c. 192r in fine), quella di *Cinesius ille philosophus illustris*, cioè Sinesio. Lo Zorzi non conosce, invece, quella del neoplatonico Amelio, il quale divenne famoso per la sua interpretazione del Logos di Giovanni. Si trova in Cirillo di Alessandria, *Contra Iulianum* 936AB, ove si legge: «e questo, dunque, era il Logos, conforme al quale sempre sono nate le cose che sono, come anche Eraclito pretende che sia avvenuto, e come, per Zeus, vorrebbe anche quel barbaro (Giovanni l'Evangelista): vorrebbe, cioè, che nell'ordine e nella dignità del principio il Logos sia collocato ad essere presso Dio, per mezzo del quale tutte le cose senza distinzione sono state fatte, nel quale hanno avuto origine l'essere vivente che è nato e l'essere vita e l'essere nato esistente. Tale essere vivente, poi, sarebbe caduto nei corpi e si sarebbe rivestito di carne e sarebbe apparso uomo, insieme con il mostrare qui in terra i miracoli della sua natura; e senza dubbio, una volta dissoltosi nella terra, sarebbe ritornato ad essere divino e sarebbe stato Dio, quale era prima di essersi abbassato nel corpo e nella carne e nell'uomo».

³ Sulle forme ideali e celesti, cfr. C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., pp. 269-272.

Dalle idee riceviamo la forma e l'*esse specificum*, per mantenerci in vita e intendere (2,1,10, c. 197v), e infine il nostro peso e la nostra misura (un concetto agostiniano, come vedremo). Ogni forma si trova nel creatore e da lui è proceduta, e le forme che ivi si trovano sono le idee; e siccome l'essere scorre continuamente dal Verbo, che ce lo ha dato, noi riceviamo dalle idee, in conformità alle quali il Verbo ci ha dato l'essere, il modo di mantenerci in vita, per non dissolverci nel nulla (cfr. 2,1,10, c. 198r: le idee sono nel Verbo incarnato).

Lo Spirito Santo

Lo Spirito Santo è l'anima del mondo (*more Platonico loquendo*), asserisce il titolo di 1,5,13. Questa è concezione ben nota della filosofia medievale. Secondo gli Accademici,¹ osserva lo Zorzi, l'*anima mundi* è quella da cui tutte le cose ricevono la vita. Ma la vita deriva dall'albero della vita che si trovava nel Paradiso delle delizie, secondo il racconto del Genesi, e che è una allegoria di Cristo, come si spiega in 2,2,2-6. In questa trattazione il cap. 6 con forte empito lirico sottolinea l'esistenza della vita in tutto il mondo, anche nelle cose apparentemente inanimate. Di conseguenza (c. 206v) esiste la Mente divina, come aveva insegnato Anassagora,² e l'*anima mundi*, secondo quanto riferisce Cirillo di Alessandria nel libro *Contro Giuliano*, ove si dice che Dio è innanzitutto sommo Bene, poi creatore e infine *anima mundi*, che riempie e vivifica tutto.³ Analoga, prosegue lo Zorzi (c. 207r), è la spiegazione di Numenio, il quale parla di tre dèi (cfr. fr. 15-18 des Places), per cui tale dottrina di Numenio deve essere intesa come un imperfetto precorrimiento della dottrina cristiana, nel senso che il secondo dio rivolto al mondo è il Figlio, che si è incarnato.

¹ Con questo termine lo Zorzi indica sempre i platonici, non quelli che la critica moderna, seguendo le indicazioni degli antichi (Cicerone e Sesto Empirico), indicava come propriamente 'Accademici', seguaci dello scetticismo. Probabilmente anche in questo dettaglio lo Zorzi segue Agostino (un esempio dell'impiego agostiniano del termine 'accademici' per indicare i platonici è dato ampiamente dalla sua *epistola* 118).

² Una notizia ricavata da Platone, *Fedone* (97c), ma frequente negli scrittori cristiani a partire dall'*Elenchos* attribuito a Ippolito. Negli stessi anni dello Zorzi essa è ripetuta dallo Steuco (*De perenni philosophia*, I, 8, e sicuramente anche altrove) (cfr. AUGUSTINI STEUCHI EUGUBINI... *De perenni philosophia libri decem. De mundi exitio. De Eugubii, urbis suae, nomine, tractatus*, Parisiis, apud Michaellem Sonnum, 1578).

³ Forse Zorzi si riferisce al passo di *Contro Giuliano*, 921A, ove si legge: «Questo Logos è di natura creatrice, perché è fertile e datore di vita. Infatti, in tutto quello che si muove è presente il Logos di Dio quale datore della vita: lo affermiamo anche noi, e lo dice Paolo (*Ef.* 4,6). Sì, perché quello che è stato portato alla nascita ed è stato condotto dal non essere all'essere non potrebbe contenere la sussistenza nell'essere come si conviene, se non partecipasse al Dio incorruttibile e veramente esistente. Ma il Logos dà la vita nello Spirito Santo a tutto ciò che è manchevole di vita».

Sia il poeta Arato (*Phaen.* 5), ricordato negli *Atti* (17,28), sia Virgilio (*Aen.* VI 727), il quale parla della *moles* che *intus agitat* il mondo, sia, infine, Geremia, che introdusse Dio mentre diceva: «Io riempio il cielo e la terra» (23,24), ci insegnano che quello Spirito e quel Dio che è infuso sulla terra e sul mare è stato chiamato *anima mundi* dai Platonici (1,3,1, c. 39v).¹

La creazione del mondo

Il mondo certamente è stato creato da Dio; per dimostrarlo lo Zorzi adduce vari argomenti di carattere, certo, tradizionale, in polemica soprattutto con l'aristotelismo (1,1,2).² L'errore umano è giunto al punto di cadere nell'idolatria e nel politeismo, come quello degli Egiziani (c. 5r), di cui parla Ermete (*Asclepius* 37).³ E anche se non possiamo comprendere che cosa sia Dio, tuttavia riceviamo l'insegnamento della sua esistenza dagli *oracula*, dalla ragione e dal *consensus omnium* (1,1,3). Coloro che negano la creazione del mondo sostengono che tutto quello che viene come nuovo deve avere un rapporto con qualcosa di antico. Ma quella realtà antica, precedente alla creazione del mondo, è la Mente divina, nella quale sono contenute tutte le cose prima di dispiegarsi nelle proprie forme, ed essa le guida e le conserva dopo che si sono dispiegate. «Mundus autem ipse et rerum species (praexistunt) in ideis vel in exemplaribus illis, in quibus *Platonici simul cum Iohanne nostro*, longe supra Peripateticos transcendent *conveniunt*, qui ait: "quod factum est in ipso, vita erat" (*Gv.* 1, 3-4),⁴ ubi habebat esse in potentia» (1,1,9, c. 12r).

Noi possiamo giungere a conoscere la fecondità dell'Archetipo attraverso le tracce, l'immagine e la concordia con l'Archetipo stesso delle cose create. Mercurio testimonia (*CH* I 9-14),⁵ infatti, che non c'è niente nella natura che non manifesti un'immagine della divinità (1,1,4). Dio, dunque, è pieno della fecondità di tutte le cose e di tutti i numeri, per poter produrre tutte le cose con la massima armonia (1,1,5, c. 6r). Per questo motivo Dio fu chiamato

¹ Questa indicazione è fatta secondo l'edizione di Campanini (cfr. la sua 'nota editoriale', p. CLXVI); la c. 37v è stampata due volte nella edizione di Venezia del 1525.

² Sulla polemica antiaristotelica cfr. C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., pp. 245-248; con essa concorda quella contro il *maledictus Arabs* (Averroè) (c. 196r), l'*impius Arabs* (c. 14v; 199v); «delirando dicit Averroes» (c. 36v inizio). Al contrario, l'unica vera dottrina è quella degli Ebrei: questo è confermato da un passo di Porfirio (*De philos.* 128-134 WOLFF; F 323 SMITH), citato da Eusebio nella *Praeparatio Evangelica* e tradotto in latino da Giorgio di Trebisonda; esso ritorna anche nel *Crater Hermetis* (3,1) di Ludovico Lazzarelli.

³ Questo passo dell'*Asclepius*, sul quale gravava il sospetto di magia e idolatria, a scapito della fama di Ermete, è citato senza problemi dallo Zorzi, a differenza che in Ficino, ed è logico, perché, per lo Zorzi, Ermete, per quanto autorevole, cede sempre il passo all'insegnamento di Mosè.

⁴ Questa interpretazione, che ha un gran peso nella filosofia dello Zorzi, si incontra anche in 2,1,4, c. 191v. Su questo passo torneremo più oltre.

⁵ Ma cfr. anche l'ermetico *Asclepius* 20-21.

dai poeti 'Pan', che significa 'il tutto'.¹ La creazione fu eseguita a partire dal caos originario, «che era, o deve essere preventivamente inteso, un sostrato (*subiectum*) informe, ricettivo di tutte le forme, che i filosofi chiamarono 'materia' o *hyle* e alcuni *chaos*, ma Mosè [...] *tohu et bohu*, vale a dire, qualcosa di informe, nel quale doveva essere formata ogni cosa, evidentemente la potenza» (1,2,13, c. 37r; cfr. anche 1,3,1, c. 39r).² Tutte le cose si trovano nel creatore come in un quadro; nel mondo inferiore tutte le cose si vedono *tantum in imagine vel vestigio*, anche se l'immagine, e ancora di più la traccia, rimangono lontani da quello che rappresentano (1,1,13, c. 17r).

È dottrina comune a tutti i sapienti che tutte le cose create esistevano precedentemente nel creatore, il quale creò con intelligenza e non a caso. Lo Zorzi ricorre alla triade agostiniana³ di *numerus, pondus, mensura*, ricavata da Sap. 11, 21, per spiegare il modo in cui Dio ha creato l'universo (1,5,16); quello che il libro della Sapienza accenna, Platone lo descrive mediante i numeri, le figure e i solidi (c. 95v). Come tutte le cose sono state create secondo il peso e la misura, così esse preesistevano nel Verbo santissimo (2,1,5): lo attestano i filosofi antichi (gli Academici, tra i quali soprattutto Plotino), Agostino e i Pitagorici (cfr. anche 1, 7, 10, c. 135v). Questo è ripetuto anche in 1, 3, 2 (c. 40v), ove si parla del numero tre, che era contenuto nell'affermazione della Sapienza, che Dio creò il mondo con il numero, il peso e la misura, che corrispondono alla supereccelsa Trinità. Dal supremo Architetto noi riceviamo non soltanto le forme e l'esse che continuamente scorre, ma anche la conoscenza e il numero, il peso e la misura delle cose (2, 1, 13). Infatti l'idea «est exemplar, meta et mensura rei faciendae» (c. 199v, in fine), un argomento che è sviluppato in 2, 1, 14-15.

Il mondo celeste

La prima creazione fu quella delle intelligenze celesti, come insegnano gli accademici insieme con il Trismegisto e Iarca, principe dei Bracmani presso Filostrato, e la più segreta teologia degli Ebrei (cioè la Cabala). Secondo costoro, tutte le cose che si trovano sotto il globo della luna in questo mondo

¹ Sul significato allegorico del dio Pan cfr. più diffusamente Campanini, pp. LIV-LIX.

² Questa interpretazione è proposta anche da Agostino Steuco (cfr. *Recognitio Veteris Testamenti ad Hebraicam veritatem*, Venetiis, Aldus, 1529), c. 9r: «Mosè non scrisse solamente quello che apprendeva dalla bocca di Dio, ma anche quello che comunemente si affermava in quell'epoca. Per questo motivo anche Mercurio, che fu vicinissimo a quei tempi, scrisse delle dottrine assai conformi a quelle di Mosè. Credettero, dunque, gli antichissimi uomini che prima della creazione del mondo esistesse, per così dire, un'eterna privazione, esistessero delle tenebre eterne, una sempiterna oscurità, dalla quale Dio creò il mondo [...] I teologi successivi, non comprendendo con pari esattezza questa dottrina, credettero che tale privazione fosse la confusione degli elementi che già esistevano, vale a dire il caos».

³ Su di essa cfr. M. BETTETINI, *La misura delle cose*, Milano, Rusconi, 1994, pp. 127-147.

soggetto alla corruzione e alla generazione esistono *meliori nota* nel mondo celeste, e ancora più perfette nelle Intelligenze, perfettissime nell'Archetipo (1,4,20, c. 76v). Il settimo tono del primo Cantico è appositamente intitolato: «Qua sonoritate omnia, etiam particularia, in hoc feculento mundo existentia cum Archetypo convenient».

La creazione dell'uomo

Il primo capitolo di 1,6 è dedicato a spiegare la corrispondenza tra l'uomo (microcosmo), il macrocosmo e l'archetipo. L'Artefice è una sfera, se così si può dire, e un circolo, come dice Ermete nel *Libro dei ventiquattro filosofi*. Allo stesso modo anche la creazione di Dio è un circolo, di cui un estremo è il suo *exemplar* o idea, che si trova nell'unica Intelligenza o Verbo, che ha fabbricato tutte le cose, mentre l'altro estremo è l'uomo, che è stato l'ultimo prodotto, ed è somigliantissimo al produttore. La fine è simile all'inizio, come spiega Origene. Dunque il circolo stava aperto, finché sopraggiunse l'uomo, che chiuse i due estremi. Abbiamo, dunque, tre mondi: l'Archetipo, il macrocosmo e il microcosmo. In conclusione, il mondo che noi abitiamo contiene un *simulacrum* di Dio, e l'uomo possiede l'immagine del mondo e dell'archetipo (c. 100r).

Il secondo capitolo di 1,6 vuole spiegare che l'uomo imita il mondo nella sua figura circolare. Ne è un esempio il fuoco materiale, che imita la luce del sole e la luce divina e inaccessibile, ma ad infinita distanza (c. 100v). Di conseguenza, tutte le cose inferiori imitano le realtà supreme, «e quindi anche il sommo Artefice, che a ragione è detto 'Archetipo', nel senso di 'primo esemplare' (*typus*) di tutte le cose [...] e che, anzi, esiste come l'idea di tutte le immagini che si vedono nelle realtà inferiori e rende simili a sé quelle che gli sono più vicine».

Precisato questo, lo scrittore si sofferma a mettere in evidenza la proporzione delle misure nell'uomo (1,6,3), e per questo tema trova, tra le altre, la testimonianza di Agostino. Tutto questo è narrato da Mosè, *integerrimus philosophus*, quando disse che Dio plasmò l'uomo con il fango preso dalla terra ed ispirò in lui il soffio della vita. Mosè accenna alle estremità delle cose (il soffio e il fango) perché si capisca che anche quello che è intermedio è contenuto nell'uomo (1,6,5, c. 102v). In conclusione (1,6,6), l'uomo è perfettissima e completissima opera di Dio.

Anche 2,1,3 spiega che Dio, nonostante che sia padre di tutte le cose in seguito ad una certa analogia, è però *perfectiori ratione* padre dell'uomo, il quale possiede l'immagine di Dio più di tutte le altre creature, le quali hanno solamente una traccia di lui. Quindi l'uomo pensa e contiene qualcosa della natura divina in modo più eccellente di tutte le altre cose create, perché, come dice Arato, noi siamo sua stirpe.¹ Dio è il *summus et supramundanus*

¹ Citazione di Arato, *Phaen.*, 5, ricavata da *Atti* 17, 28.

sol ed è sempre presente in tutti, conserva la fecondità di tutti e si diffonde in tutti a seconda della capacità di contenerlo (cc. 190v-191r) – un'immagine tipica dello Zorzi.

In questo primo cantico, quindi, il Figlio di Dio è interpretato alla maniera platonica come l'Intelletto del Padre e l'Archetipo che contiene le idee di tutte le cose. Lo Zorzi non affronta ancora il problema del rapporto tra il mondo e Cristo, se non sotto l'angolatura della creazione.

Alla fine dell'ottavo tono del primo cantico si comincia a introdurre il tema del ritorno delle creature a Dio, e, più specificamente, a Cristo, «che è la vera pace e il vero sabato» (1,8,9),¹ ma timidamente e quasi in tono minore: «infatti, quando l'uomo si dedica alla virtù e a Dio, si trasforma e passa, in atto, nell'immagine di Dio, che prima possedeva in potenza, e diviene maschio e femmina, come dice Isaia (26,17-18). Unitosi, dunque, il nostro intelletto con la luce divina, sorgono la mente e l'uomo completo, che produce frutti» (c. 174r).

2. CRISTO, CENTRO DELL'UNIVERSO

Cristo è, dunque, l'oggetto del secondo cantico: esso è 'nuovo', afferma lo Zorzi riprendendo nel titolo l'espressione *canticum novum*, usata dai Salmi (cfr. 32,2). Nuova, dunque, è la tematica che sarà trattata, cioè Cristo, nel quale tutte le cose corrispondono «multiplici consonantia [...] dulcioribus modulis quam articuli et membra in mundano aut humano corpore»: così suona il titolo del secondo cantico. Pertanto tutti gli otto toni del cantico nuovo sono dedicati a Cristo.

Il proemio, anch'esso dedicato al pontefice, intende spiegare in che cosa consista la 'novità': «Dio, alla fine dei tempi (*tandem*), attraverso suo Figlio rinnovando tutte le cose condusse a se stesso con una certa nuova armonia e con una nuova e mirabile consonanza (con lui stesso) anche l'ultima opera sua» (c. 185v). Questo ricondurre tutte le cose a Dio attraverso Cristo è confermato anche con il riferimento alla dottrina paolina della *recapitulatio* (Col. 1,19-20): Dio si è compiaciuto di riconciliare per mezzo di Cristo, o 'ricapitolare', come dice il testo greco, tutte le cose per mezzo del suo sangue, sparso sulla croce.² E così si spiega il versetto di Giovanni (1,3-4), che abbiamo posto in *exergo* all'inizio di questo lavoro: tutto quello che è stato creato in Cristo era vita. Se la Monade, il Padre, possiede la vita in potenza, nel Figlio la vita si è manifestata come molteplicità. E bisogna osservare che lo Zorzi usa la forma antica del testo giovanneo, che in tempi più recenti è stato modificato con una inutile ripetizione: «tutto fu fatto per mezzo di lui, e senza

¹ Cfr. C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., p. 274.

² Tale dottrina ha un forte peso anche in Ireneo (che però non sembra che fosse noto allo Zorzi).

di lui niente fu fatto di quello che fu fatto. In lui era la vita etc.». Questi veretti sono discussi anche da Agostino, *De genesi ad litteram*, v, 13-16.

Gran parte del primo tono è, tuttavia, una specie di riassunto della dottrina platonica del Logos, già esposta nel primo cantico. Solo il cap. 7 contiene una osservazione che ci indirizza verso la nuova tematica: «E come il Verbo stesso è consustanziale e unito al Primo, vale a dire al Padre sommo, così egli porta all'unità (con sé) tutte le cose che sono state fatte attraverso di lui» (c. 194v). Le cause delle cose sono, dunque, le idee nella mente o Verbo del supremo Architetto. Non esistono idee delle cose spregevoli.¹

Il *tonus* termina in modo un po' brusco, ma che prepara il passaggio all'argomento successivo: Cristo è vero uomo, pieno della natura divina (cap. 16): «Come Cristo, in quanto è Dio, contiene tutte le cose in potenza, così, in quanto è uomo, contiene tutte le cose, che sono raccolte in lui medesimo con la caratteristica della massima eccellenza» (cap. 17).

Il secondo tono afferma: «Christus est vita, et sustentaculum omnium, cuncta vivificans et omnia ad se trahens». Unica e molteplice insieme è la vita di tutte le cose (cap. 1). Ne sono un esempio il sole, che Dio ha creato per manifestare la sua maestà, e l'anima, che è stata creata con tanta eccellenza; il sole e l'anima insegnano come una stessa realtà possa essere unica e molteplice al tempo stesso. Il sole, infatti, è unico in sé, ma molteplice nei raggi, unico nell'essenza, ma *omnigenus* in potenza; l'anima è unica in sé, ma molteplice nell'operazione. Le testimonianze che Zorzi cita a sostegno (Origenes, Proclo, Cusano, Ermete, Orfeo, i Platonici) hanno lo scopo di illustrare l'affermazione giovannea che tutto quello che fu fatto in Cristo possiede la vita, e quindi è una molteplicità nell'unità, costituita da Cristo.

Unico è il fonte delle due vite, quella materiale e quella spirituale. Il fiume che irriga il paradiso, di cui parla il Genesi, indica questa vita; il *locus voluptatis* è Dio, e il paradiso è l'Archetipo (cap. 2). Cristo è chiamato con molti nomi, tra i quali anche quello di *arbor vitae*, l'albero che si trova in mezzo al giardino delle delizie e attribuisce a tutti la vita. *Infatti Cristo è la vita* (cap. 3).

Inizia qui una sezione di carattere esegetico, nella quale lo Zorzi si sofferma a spiegare l'identificazione tra Cristo e l'albero della vita. Dove si trovi piantato quest'albero: l'albero della vita era in mezzo al Paradiso, perché il Verbo di Dio, che è il vero albero della vita, è la Persona centrale della Trinità (cap. 4). Come Cristo corrisponda in tutto all'albero (cap. 5): adottando un procedimento analogico, che troveremo anche in seguito, lo Zorzi così spiega:

¹ Questo problema era stato affrontato da Platone (*Parm.*, 130a-e) e successivamente da Ficino (cfr. F. LAZZARIN, *Esistono idee di tutte le realtà?*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXXXVIII, 2006, pp. 39-98).

Questo albero si suddivide in radice, tronco, rami, fiori e frutti. La radice è la divinità stessa nella sua massima concentrazione; il tronco è il Verbo generato dal Padre nella radice; i rami sono gli attributi comunicati al Figlio da Colui che gli diede tutto; le foglie e i fiori sono le idee che vivono nell'albero con la seguente differenza: le foglie sono le idee delle realtà prive di ragione, che sono state create al servizio delle creature dotate di intelletto [...]. I fiori, dal canto loro, sono le idee degli esseri razionali, dai quali sono attesi i debiti frutti. Tuttavia, come molti fiori cadono senza portare alcun frutto, così molti angeli e molti uomini sono caduti senza frutto, e tuttora cadono lontano dall'albero della vita e appassiscono, destinati a bruciare in un fuoco inestinguibile. I frutti infine sono le norme per il nostro comportamento corretto, i doni e i carismi che riceviamo continuamente [...].

È quindi fuor di dubbio che tutte le cose che vivono traggono la vita dal fonte della vita o mangiano dei frutti dell'albero della vita, anche le parti del mondo che sembrano inanimate. Lo Zorzi si abbandona ad una lirica descrizione della vita universale (cap. 6). La sorgente di questa vita è il Padre, che disse (*Ger.* 2,13): «Abbandonarono me, che sono il fonte di acque vive»: quindi il Figlio è il fiume della vita che procede dalla fonte del Padre, e lo Spirito è come una piscina, che riceve l'acqua della vita (cap. 8).

Ma il Genesi ci dice che i nostri progenitori furono cacciati dal Paradiso, dopo che ebbero trasgredito il comandamento, perché Dio non volle che essi prendessero dall'albero della vita (cap. 7). È, questo, un problema spinoso, perché significa che Dio non vuole che tutti ricevano la vita da Cristo; anche nel cap. 10 lo Zorzi deve spiegare perché non tutti gli uomini siano sostenuti da Cristo, albero della vita.¹ Con una spiegazione un po' faticosa (c. 207r), lo scrittore afferma che non si deve pensare che Dio abbia mal sopportato che Adamo sia stato fatto conoscitore del bene e del male; egli infatti punì non la perfezione, ma l'arroganza di Adamo. Cristo è il sostegno di tutti (cap. 9), anche se non tutti si lasciano effettivamente sostenere da lui – certo per loro responsabilità (cap. 10). Non tutti accolgono la vita che proviene dall'albero o dal fiume che scorre in mezzo al Paradiso, perché non tutti si dispongono in modo adatto a ricevere la vita (208v) ed è necessaria anche la cooperazione umana (cap. 14).

Il cap. 11 vuole spiegare un'altra affermazione di Cristo, che bisogna che sia esaltato il Figlio dell'uomo (cfr. *Gv.* 3,14-15), come il serpente nel deserto (cfr. *Nm.* 21,8). Lo Zorzi riprende una tipologia usuale nella letteratura patristica antica: Cristo era l'*antitipo* del serpente, che è il simbolo dell'avversario di Cristo stesso. L'esaltazione è quella che avviene al nostro cospetto, grazie alla nostra venerazione e glorificazione, e avvenne in modo precipuo nell'ora della morte.

¹ Su di esso cfr. C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., p. 289.

Dopo essere stato esaltato, Cristo attirò a sé tutte le cose (cap. 12). La bontà e l'amore attirano, certo, in modo da attuare un'unione; ma quale amore si può trovare maggiore, più intimo e più intenso di quello di colui che dette la sua vita per la persona amata? – per i suoi amici, dice Cristo (Gv. 15,3). Esistono vari esempi di attrazione: quello della sapienza, dell'eloquenza, delle ricchezze, ma nessuna vittoria è più grande di quella del trionfo di Cristo sulla croce e nessuna ricchezza è maggiore di quella che si trova nel suo regno (c. 210r). Esiste anche l'attrattiva della novità: ed ecco che Cristo ha detto «ecce nova facio omnia» (*Apc.* 21,5).¹ Ma allora, per quale motivo si vede che esistono, diffuse nel mondo, varie *virtutes* e varie divinità, estranee a Cristo, che 'attirano' gli uomini (cap. 13)? Fu per questo motivo che gli antichi, non comprendendo il mistero dell'unità delle *virtutes* in Cristo, si inventarono molteplici divinità, corrispondenti alla molteplicità delle cose. Gli antichi poeti inventarono, ad esempio, l'esistenza del re del Tartaro, che in realtà altri non è che il re di questo mondo, che abita in disparte, cioè nelle cose *feculentissimae*, sulle quali egli domina (l'oro, l'argento, la concupiscenza della carne etc.) (c. 212r). Un altro motivo del sorgere del politeismo – segno di rottura dell'unità e di 'distrazione' (cioè della attrazione in senso contrario alla attrazione esercitata da Cristo) – fu la divinizzazione, attuata dagli antichi, delle forze e delle qualità umane (c. 211r). Ma Cristo, liberando il genere umano da quelle perversità, ha abbattuto quella belva tricipite e ha chiamato a sé tutti gli altri dèi, cioè ha raccolta a sé l'esistenza degli altri dèi allo scopo di eliminare l'idolatria e il politeismo (capp. 14-15).² Questa 'attrazione a sé' è un mistero, che Cristo stesso ha manifestato dicendo (cfr. *Mt.* 11,27) che tutte le cose gli sono state date dal Padre, cioè le forze di tutti, le virtù di tutti, gli dèi di tutti, come spiega anche Paolo (c. 213r). Si dimostra (cap. 16), sulla base di testimonianze antiche, come quelle di Plutarco e di Porfirio,³ l'estensione del dominio di Dio e l'attrazione di tutti gli dèi a sé, da parte di Cristo. Questo avvenne dopo la sua morte in croce, con la quale egli riportò il trionfo sul nemico. La medesima vittoria fu annunciata dai *vaticinia* della Scrittura (cap. 17), i quali dimostrano anche in che modo Cristo alla fine, per ricondurre a sé tutte le cose, eliminerà tutto quello che trae in varie direzioni (*distrahentia*) (cap. 18) e, quindi, attirerà a sé quelli che devono essere attirati, cioè debbono essere salvati (cap. 19)

¹ Esistono anche altre attrazioni, come quelle materiali, esercitate dalle pietre etc.

² Su questo problema si legga l'acuto studio di S. MATTON, *L'intégration en Christ des dieux antiques selon Georges de Venise. Théologie cosmique et théologie chrétienne à la Renaissance*, in *Sophies Maïetores « Chercheurs de sagesse »*. Hommage à Jean Pépin, publié sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Goulven Madec, Denis O'Brien, Paris, Etudes Augustiniennes, 1992, pp. 651-676.

³ Porfirio è definito *rabidus canis*, un'espressione tipica di Gerolamo per il filosofo nemico dei cristiani. Anche lo Zorzi si scaglia contro Porfirio, facendogli osservare che Roma, nonostante le sue calunnie, si è convertita al cristianesimo (c. 214r).

– un problema di grande significato e ampiamente dibattuto in quegli anni (cfr. cc. 218r-219v).

Il successivo terzo tono è dedicato a spiegare in qual modo sia vera l'affermazione di *Ebr.* 3 sgg., che Cristo è il vero, sommo sacerdote, sacerdote in eterno e sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec, più grande di tutti i sacerdoti precedenti (capp. 1-11) (una questione ampiamente trattata già dagli esegeti del cristianesimo antico), e a spiegare che è la vera vittima e il vero agnello sacrificale (capp. 12-13), e si è sacrificato per gli uomini (capp. 14-21).¹ Il vero sacerdote è come un intermediario tra Dio e gli uomini e per così dire Dio visibile.

In questo sforzo di congiungere la realtà cristiana alla realtà ebraica in un'unica, universale unità, lo Zorzi interpreta i dettagli del testo veterotestamentario per adattarli alla sua concezione, che il sommo sacerdote è Cristo. Quindi anche i dettagli della veste del sacerdote ebraico corrispondono a quella dei sacerdoti di Cristo (capp. 4-7). Questo procedimento riprende quello degli antichi esegeti (Origene e Gerolamo in prima istanza);² per lo stesso motivo si attribuiscono a Cristo gli elementi del rito sacrificale degli Ebrei (capp. 12-16) e si spiegano varie norme rituali ebraiche, allo scopo di ricondurle al rito cristiano o a Cristo stesso (capp. 16-21).

Cristo aveva detto anche (Gv. 11, 6) di essere la verità. Come questo debba essere inteso, è spiegato nel successivo quarto tono. È necessario stabilire preliminarmente che cosa sia la verità. La forza specifica di essa è la concordia, la *convenientia medii cum principio et fine* (cap. 1). Ebbene, Cristo è il principio e la fine, in quanto è l'alpha e l'omega (*Apc.* 1,8,22,13), e lui stesso disse di essere il principio.³ Inoltre è il *medium*, perché ha assunto l'uomo, che è medio tra Dio e le altre creature e le contiene tutte. Infine ha il nome di 'verità', perché in lui sono poste le regole eterne alle quali tutti debbono conformarsi (cap. 2).

Più in particolare, Cristo è la verità della Legge (cap. 3). «Verso questo Cristo non solamente si raccoglie ogni creatura, ma verso di lui tendono tutta la Legge e i profeti, tanto che egli è la verità della Legge stessa, perché attraverso di lui e in lui tutta la Legge prende verità». La legge fu data attraverso Mosè, mentre attraverso Cristo sono state date la grazia e la verità, perché

¹ Questo fatto introduce il grave problema della salvezza, se generale, riserbata a tutti gli uomini, o se solamente ad alcuni; se dovuta alle opere o alla sola fede (contro i teologi luterani): cfr. C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., pp. 292-293.

² Ed anche di Gregorio di Nissa, che però lo Zorzi non conosce.

³ Questa lettura del testo di Gv. 8,25 (τὴν ἀρχήν, ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν) (cfr. anche c. 293r: *Ego principium qui loquor vobis*) è frequente in Agostino (ad esempio in *Conf.* ix 9,11), e nel cristianesimo antico, per cui Cristo avrebbe detto di essere «il principio, come vi sto dicendo». In realtà la parola ἀρχή, in questo passo, non è sostantivo, ma avverbio, e significa 'proprio, esattamente' (quello che vi sto dicendo).

Cristo ha attuato le cose che erano state scritte su di lui nella Legge. Varie sono le promesse dell'Antico Testamento che preannunciano Cristo (251v), per cui si conclude (c. 252r fine): «e per farla breve, ogni frase della Legge e dei profeti si riferisce in qualche modo a Cristo, sia in modo diretto, come abbiamo accennato, sia in modo indiretto, come nell'esempio del mistero della veste sacerdotale». Come conseguenza di questo stretto rapporto e fedele corrispondenza tra Cristo e la Legge, Cristo compì e dette verità ad ogni iota o apice di essa (*Mt.* 5, 17) (cap. 4). Fece come chi prende i caratteri di piombo che sono stati impressi in una tavoletta per esprimere qualcosa di duro e poi li riprende per esprimere delle cose più dolci e più sublimi. Ma va tenuto presente che, cosa mirabile, Dio permise che tutti cadessero nel peccato e nella sua ira, affinché tutti sperimentassero la misericordia che essi impetrano attraverso Cristo e non attraverso la Legge, per mezzo della quale nessuno è giustificato, come dice Paolo (cap. 5, c. 254v).

Ancora, il Padre dette a Cristo ogni giudizio (cfr. *Gv.* 5, 22) e ogni potere in cielo e in terra (cfr. *Ef.* 1, 21) (cap. 9), anche se sembra il contrario a quelli che non comprendono bene le cose di Dio e non capiscono con quanta sapienza nascosta il *summus ipse moderator* permetta molti mali, per trarre da essi un bene più grande e appaia da ciò la sapienza e la bontà del medesimo moderatore.

Il tono quinto affronta il tema della vera rigenerazione, donataci da Cristo: grazie ad essa, Cristo è divenuto il padre di tutti, e quindi capo del corpo mistico, per cui scorre in tutte le membra. Lo Zorzi segue soprattutto il criterio esegetico della analogia tra il mondo materiale e il mondo spirituale, tra gli uomini e Cristo stesso. Così, ad esempio nel primo capitolo, interpreta l'origine del Figlio, inteso come colui in cui si trova il *semen idearum*, dal Padre in modo analogo alla generazione umana, quale è spiegata dai medici: il seme del padre scorre in ogni membro del figlio.

La rigenerazione dell'uomo ad opera di Cristo è spiegata sulla base dell'episodio di Nicodemo e sulla necessità di essere rigenerati nell'acqua e nello spirito (cfr. *Gv.* 3, 5-9) (cap. 2). L'acqua di cui ivi parla Cristo corrisponde all'acqua che Mosè disse essere stata l'origine della prima generazione (c. 268r). Il Figlio di Dio, come un ottimo filosofo, parlò della seconda generazione in termini analoghi alla prima. Noi rinasciamo, quindi, nel Figlio di Dio, che è la vera *aqua supramundana* (c. 268v). Per questa generazione non è necessaria una madre, e nemmeno è necessaria la Chiesa. Come il Padre nella generazione eterna e divina del Figlio non ebbe bisogno di una madre, così nemmeno Cristo, che ci rigenera con una genitura spirituale e divina, ne ha bisogno (c. 268v). Questo non significa negare che la Chiesa sia sposa di Cristo, lo Zorzi si affretta ad aggiungere (c. 269r).

Sempre con lo stesso criterio dell'analogia si osserva che per la generazione spirituale è necessaria la fede, proprio come per il matrimonio car-

nale (cap. 3), e che, come nella generazione terrena nascono il maschio, la femmina e l'androgino, allo stesso modo chi riceve il seme dello spirito genera un'opera egregia e maschile; chi invece si diletta del seme terreno e animale, crea un'opera animale e infima, che è chiamata 'femminile', ed egli stesso diviene effeminato (cap. 4). Se abbiamo il seme divino, diveniamo maschi e degni di Dio; se abbiamo il seme animale, siamo trascinati alle realtà più basse, mentre se abbiamo il seme androgino, ci dedichiamo alla vita civile (c. 270r-v). Insomma, noi non rinasciamo grazie all'acqua materiale del battesimo e alle parole del sacerdote, ma «grazie a quel seme divino, come disse il nostro Giovanni, seme che è di natura acquosa, formato dall'acqua superiore al cielo» (c. 270v).¹ Ne consegue che, sulla base della stessa analogia, si verifica il fatto che la generazione produce nel generato la somiglianza con il generante (cap. 5). «E certo, l'immagine (cioè l'uomo ideale) è presente nel nostro Padre, quando ci rigenera. Il Padre ci ha generato con una perfetta preconnoscenza delle cose (cioè sapendo che saremmo stati rigenerati) e affetto pieno. Ora ci rigenera nell'uno e nell'altro senso sulla base di un nuovo, perfettissimo modello (*ex perfectissimo idolo*): infatti nella prima generazione ci plasmò su di un modello ideale (*ad idolum ideale*),² nella seconda sulla base di quel modello che si trova nel libro della predestinazione e della vita, cioè nel Verbo che ci rigenera» (c. 271r). Vale a dire, se ci è stato bisogno di un modello per la generazione, ce ne vuole un altro per la rigenerazione nell'acqua e nello spirito. Dopo averci generato, Cristo ci nutre con il cibo spirituale (cap. 6). Infatti il nostro pietosissimo Padre, una volta che ci rigenerò nella condizione spirituale, doveva preparare anche i cibi adatti a nutrirci in quella condizione: è ben percepibile, anche qui, il criterio della analogia e del parallelismo. Tali cibi spirituali sono raffigurati dagli alberi piantati nel paradiso delle delizie,³ dagli insegnamenti ricevuti dagli Ebrei (tale è anche la manna, che fu un cibo spirituale), e poi da quelli impartiti da Cristo, in primo luogo la stessa eucarestia (c. 272v).⁴

Il criterio dell'analogia diventa fortissimo nei capitoli successivi, fino a raggiungere dei veri e propri *tours de forces*. Tale, ad esempio, è il contenuto del cap. 7: in che modo Cristo abbia cucinato questi cibi, per eliminare la

¹ Anche questa è stata una dottrina assai poco ortodossa, che ha eliminato ogni valore sacramentale al battesimo.

² «Immagine ideale», traduce Campanini; probabilmente qui è presente ancora una volta la concezione che nel Figlio è presente l'idea di tutte le cose create, tra le quali anche l'uomo. Nel «libro della predestinazione e della vita è dipinta l'idea dell'uomo che sarà rigenerato», quindi vi si trova l'immagine del futuro.

³ Tra questi alberi si trova l'albero della vita, riserbato all'uomo spirituale, e l'albero della conoscenza del bene e del male, che, come si è visto sopra (pp. 35-36), indica Cristo. Esso non poteva essere toccato (c. 271v), probabilmente perché l'economia di Cristo non riguardava i nostri progenitori.

⁴ Questa concezione della eucarestia sembra notevolmente riduttiva.

nausea, e quali siano le altre forme di nutrimento. Inoltre, colui che ci ha generato e ci nutre ci istruisce anche come un buon padre (cap. 8). Questa dottrina insegnataci da Cristo non può essere spiegata con lettere e inchiostro, perché tutto il mondo non è in grado di contenerla, come già disse l'evangelista (Gv. 21, 25) (cap. 9). Si tratta di una dottrina segreta e mirabile: lo Zorzi distingue (c. 275r) tra un discorso iniziale, che comprende le dottrine della religione cristiana, ed un discorso che ha luogo tra i perfetti, come accenna Paolo, che insegna le cose che riguardano una sapienza superiore. Tra queste dottrine nascoste, che nessuno conosce e ci sono spiegate da Cristo, vi è quella che ci istruisce sul modo in cui l'uomo partecipa dello spirito di Dio ed è una sola e medesima cosa con lui, su come sia gustata la Parola di Dio, che è migliore e più buona della parola che risuona alle orecchie ed è disseminata ai plebei nelle parabole; spiega quali siano le *virtutes* del secolo futuro e della felicità che aspettiamo. Questa dottrina ci è stata insegnata da Cristo, che è nostro maestro, migliore di tutti i sapienti del mondo, ed è riassunta al cap. 10. Ebbene, in quale ginnasio e su quale cattedra Cristo ce l'ha insegnata (cap. 11)? Nonostante che Cristo abbia insegnato nel Tempio, sulle montagne e nelle sinagoghe dei Giudei, come dice Agostino (*serm.* 234, PL 38,116; *Ioh. Tractatus* 119, 2):¹ «Crux Christi patientis fuit cathedra magistrorum docentis». Tale insegnamento è spiegato dallo Zorzi alle cc. 277v-279r, con il ricorso ad una inventiva fantastica, che spiega la corrispondenza tra l'insegnamento di Cristo e gli elementi dell'insegnamento umano, mediante allegorie ed etimologie piegate all'assunto che si vuole dimostrare:²

Diremo che Cristo, cominciando dagli elementi della grammatica migliore e mistica ci condusse fino alle vette supreme della teologia più profonda, senza trascurare nessuna dottrina intermedia. In primo luogo, infatti, ci insegnò a concordare il verbo con quel nome che è al di sopra di ogni altro nome dato a lui in virtù della croce³ [...] perciò insegnò anche il participio, ovvero l'aver preso parte di entrambe le nature, delle

¹ Traggo queste indicazioni dalle annotazioni di Campanini.

² L'interpretazione della Scrittura, che Zorzi applica, non risponde a nessun criterio particolare, ma è spesso (si potrebbe dire) estemporanea. Lo Zorzi sa bene, come tutta la tradizione cristiana posteriore a Origene, che «Tutti i cattolici ammettono i quattro sensi della Scrittura: la verità della lettera, *animae negotium*, *mysterium ecclesiae*, *arcanum coelestis gloriae*» (cioè letterale, morale, allegorico e anagogico) (c. 58r). Di queste interpretazioni *facile princeps* è Origene, che le aveva apprese da Ammonio, o meglio dai sapienti ebrei. Lo scrittore pensa di collocare il suo genere di interpretazione nel metodo anagogico, dopo che ha introdotto Dio, nel quale dobbiamo trovare la nostra felicità, come creatore, reggitore e musicista di questo mondo, il quale ha condotto questa *fabrica* ad essere *consonantissima* da ogni parte. E ancora: il senso morale (c. 307r); il senso morale e quello allegorico (c. 308v), un *testamentum figurativum* (c. 282v). Un preannuncio di questa interpretazione, nella quale l'analogia è insita quasi in modo ossessivo è dato dal cap. 4 di questo medesimo secondo tono, ove lo Zorzi vuole spiegare dove è stato piantato l'albero della vita, e dal cap. 5 («come sia formato questo albero»). In questi due capitoli si ha un continuo riferimento a Cristo di tutte le caratteristiche di un albero (c. 206r).

³ Cfr. Fil. 2, 8-9.

quali lo stesso Cristo è costituito. Un altro participio lo spiegò sulla croce, quando ci fece parte della grazia, della gloria e del merito che acquisì in essa per rendere anche noi partecipi di se stesso e unirci a lui. Il soprannome Cristo è in realtà un pronome, che usiamo al posto di Gesù e siamo chiamati cristiani da Cristo, come potremmo essere chiamati gesuani da Gesù. [...]. Egli ha insegnato anche la preposizione, perché ci ha dato il suo nome perché lo preponessimo a tutte le nostre opere. [...]. Ci ha insegnato inoltre a preporre la croce per seguirla [...]. Spiegò inoltre l'avverbio, cioè sua madre che stava accanto al Verbo, quando disse al discepolo e, di conseguenza, a tutti noi: "Ecco tua madre" [...]. Inoltre egli ci insegnò le interiezioni [...]. Infine ci ha indicato la congiunzione per la quale siamo tutti istruiti, quella con Dio che ci rende beati [...].

E ancora (cap. 12): con quali tesori Cristo, come un buon padre, ci arricchisca. Le vere ricchezze non sono quelle del mondo, ma quelle di Cristo, perché sono delle *divitiae* che ci rendono *divi*.¹ Con quale dote abbia arricchito le figlie (cap. 13). Il nostro Padre non si accontentò di avere dei figli, ma volle avere anche delle figlie, perché, come attesta Mercurio, egli è ricco della fecondità dei due sessi, il che corrisponde a *Gen.* 1, 27 («maschio e femmina li creò»), cioè creò l'uomo ideale che gode dell'uno e dell'altro sesso, come accenna Mercurio nel *Pimandro* (CH 1, 12) e Platone nel *Simposio* (189e-193d). Naturalmente, queste differenze di sesso valgono sul piano spirituale, perché anche l'uomo, come una femmina, può ricevere il seme e divenire gravido, come dice Isaia (26, 17-18) (c. 280r). Fece testamento (cap. 14), e ci lasciò moltissime cose (cap. 15). «Dal momento che le cose che avvengono nella società civile concordano con quelle divine e celesti e una repubblica è immagine dell'altra, molto opportunamente possiamo conoscere le cose divine sulla base di quelle che ci sono famigliari»:

egli distribui a ciascuno le opere della pietà: al Padre lo spirito, alla Vergine un accompagnatore,² a Nicodemo il corpo, che doveva essere consegnato alla terra, agli apostoli la persecuzione, al peccatore l'inferno, ai cristiani che si pentono la croce, al ladrone il paradiso e a tutti i figli fedeli l'eredità della vita eterna (c. 281r).

Ha formalizzato questo testamento alla presenza di quattro notai irreprensibili (gli evangelisti), che misero per iscritto la vita, la dottrina, le azioni e il testamento di questo nostro Padre (cap. 16); esso è stato ratificato perché il testamento diviene tale solo con la morte del testatore, ed è stato ratificato con il sangue (cap. 17).

Ed infine si spiega (cap. 18), in che modo Cristo sia stato fatto non solo padre, ma capo di tutte le cose. «Cristo, dunque, dopo avere eseguito ogni ufficio di padre, generando, nutrendo, istruendo, arricchendo, dotando, facendo testamento, non ancora contento volle unirvi in un unico corpo, con

¹ Etimologia ricavata da Varrone, *Ling. Lat.*, v, 92 (Campanini).

² Cioè l'apostolo Giovanni, quando Cristo era in croce.

una unione di cui non esiste una più grande. Di questo corpo egli è il capo, e regge tutte le membra», secondo l'insegnamento paolino che Cristo è il capo della Chiesa e i cristiani costituiscono il corpo mistico di Cristo. Ma tale mistero è sottolineato dal fatto che esiste una corrispondenza tra le parti del corpo umano e le parti del corpo di Cristo: nel corpo umano vi sono dodici giunture principali, e a queste articolazioni presiedono dodici angeli. Perciò il corpo di Cristo, che corrisponde al corpo umano, possiede dodici articolazioni (gli apostoli); uno di questi, che costituiva il calcagno, cioè il diavolo (cfr. *Gen.* 3, 15), peccò (c. 283v). E poiché è il capo, Cristo fluisce in tutte le membra, come attestano anche i medici (cap. 19).

Anche il sesto tono insiste sulla centralità della posizione di Cristo, che è il fine e il completamento di tutte le opere, e fornisce a tutti la possibilità di operare. Cristo è realmente presente nel mondo, e lo armonizza a sé: infatti egli è autore e termine della fede (cap. 1); per il vantaggio non solo della fede, ma di tutte le cose riempie tutto con la sua divinità (cap. 2); non è né una parte né il tutto, e tuttavia è la parte e il tutto (cap. 3); è tutte le cose (cap. 4), come testimonia Dionigi, che dice che il Verbo è *ons*, vale a dire *ens omnia entificans* (c. 288v).¹ Perciò «tutte queste cose si applicano in un senso migliore a Cristo in modo tale che egli sia elemento, metallo, animale, cielo ed elemento sopraceleste e sopramondano di tal fatta da contenere in modo straordinario le virtù di tutti, sì da scorrere in tutti».

Cristo si attribui i nomi di molte cose create (*artificialium*)² ed è grande casa di Dio (cap. 5). Senza fare violenza ad alcuno (*absque rapina*)³ Cristo si è appropriato di tutti i nomi divini, che erano di origine ebraica (cap. 6): Platone, infatti, nel *Cratilo* (409e) afferma che i nomi divini sono stati desunti dai barbari. Quelli che per Platone erano i barbari, per lo Zorzi (che ragiona alla maniera dei Greci) sono gli Ebrei, i quali ebbero direttamente da Dio quei nomi: senza l'aiuto di Dio noi non possiamo avere i veri discorsi e le vere parole che ci permettono di parlare di lui, anche se tali nomi non esprimono certo la sua sostanza trascendente. Ma il punto fondamentale è enunciato a c. 291v: come dicono i teologi esoterici – cioè i Cabalisti – tutti i nomi divini sono dedotti dal nome di quattro lettere o Tetragramma: questo è spiegato al cap. 7. Se nel nome di Gesù non fossero contenuti tutti gli altri nomi, l'apostolo non avrebbe detto (*Fil.* 2,9) che «Dio gli dette un nome che è al di sopra di ogni nome», cioè al di sopra dei nomi delle cose create, anche degli angeli. «Ma siccome tutte le cose prodotte sono contenute in Cristo uomo, ne consegue che anche le *rationes* che le producono, e che operano,

¹ Campanini osserva in nota che il testo di Dionigi (*Div. nomin.*, 5, 4) «presenta il participio greco *on*, che si rifà al celebre passo di *Es.* 3,14, mentre il testo di Zorzi presenta la forma corrotta '*ons*'. A me, tuttavia, sembra che sia stata una modifica dello Zorzi medesimo, che ha voluto unire *on* a *ens*, e non un errore per *on*.

² «Artefatti» traduce Campanini.

³ «Non indegnamente» traduce Campanini, ma l'espressione rimanda a *Fil.* 2,9.

e che sono nell'archetipo,¹ sono contenute in Cristo Dio» (c. 292v), anche se attualmente i veri adoratori di Dio² invocano, tra tutti gli altri nomi, solo quello di Gesù (cap. 8). Nella Scrittura troviamo prefigurato che Cristo è la fonte di tutto il merito, di tutta la grazia e di tutta la gloria (cap. 9). Affinché ciò che è nominato corrisponda al nome, come nel nome sono contenute tutte le cose, così è necessario che nel nominato siano contenuti ogni virtù, ogni merito e ogni grazia; da esso, come da una fonte del vero paradiso di delizie, è irrigata tutta la terra (c. 295r). Quindi Cristo è fonte della vita, come era già stato detto (2, 2, 2 sgg.). In conclusione (cap. 12), Gesù fu il completamento non solo delle opere di Dio, ma anche delle nostre operazioni e dei nostri meriti.

Il tono settimo si volge a varie interpretazioni cristologiche minori, nonostante che anche queste tendano al medesimo fine esegetico di far corrispondere il Cristo della nuova economia alla realtà dell'ebraismo.

Ci soffermiamo, invece, su di un altro *tour de force*, che mette insieme scienza biblica, astrologia e aritmologia. Lo Zorzi vuole spiegare «con quanta consonanza le tribù apostoliche siano state distribuite secondo la suddivisione di una famiglia, intesa in senso figurato, e secondo le costellazioni del cielo» (cap. 8). Si tratta delle dodici tribù apostoliche di *Apc.* 21,13, che sono fatte corrispondere alle dodici tribù di Israele:

Si deve considerare anche quel mistero delle realtà sacre, in base al quale il numero dodici nasce da quattro trigoni o da tre quaterne e si divide, come alunché di solido, in quattro angoli, ciò che si verifica tanto in entrambe le famiglie quanto nel cielo stellato. L'apostolo prediletto di Cristo, infatti, scorrendo di quella ripartizione celeste, autentica dimora delle tribù elette, dice: *A oriente tre porte, a occidente tre porte, a settentrione tre porte.* [...]

Ci dedicheremo a spiegare la corrispondenza armoniosa di alcuni elementi particolari: sotto quale principe combatta ciascuna tribù e attraverso quale porta essa possa, sotto il medesimo comandante, entrare nel regno celeste: essa spera di ottenerlo con una milizia continua e fedele. Per fare ciò dobbiamo anzitutto esaminare in quale posizione, rispetto a quale regione del cielo e con quale mistero ciascuna tribù figurale sia accampata. In seguito riteniamo opportuno verificare in quali trigoni il cielo sia ripartito e a quale trigono, ovvero a quale segno,³ ciascuna regione sia soggetta. Infine, in quale regione ciascun apostolo predicò (c. 309v).

Questo progetto esegetico, notevolmente complesso, viene svolto nei capitoli successivi e, per necessità, dovremo accennarvi solo brevemente.

Le divisioni delle regioni del cielo, spiegate dagli astronomi, non sono superstiziose e vane, perché, secondo la Scrittura, Dio ordinò alle tribù di Israele di accamparsi attorno al Tabernacolo dell'Alleanza (*Nm.* 2,1-2) (cap.

¹ Come già si è spiegato a pp. 28-30.

² Definizione che deriva da *Gv.* 4, 23.

³ Così Campanini; noi preferiamo rendere, come immediatamente sopra, *signa* con 'costellazioni'.

9). Viene quindi (cap. 10) una descrizione dei trigoni nei quali il cielo è stato diviso, e (cap. 11) «In quali provincie, e sottoposte a quale costellazione abbia predicato ciascun apostolo». In conclusione (c. 312r), «la nostra Chiesa, nutrita dal medesimo influxo celeste e collocata nel medesimo ordine e irrigata dal medesimo quadruplice fiume che usciva dal Paradiso, corrispondente alla famiglia di Israele, può essere definita “la vera casa di Israele”». Ciascun apostolo corrisponde alle costellazioni celesti (cap. 12) e ogni tribù di Israele corrisponde alle immagini sotto le quali esse si accampavano (cap. 13), e se ne ricava (cap. 14) la corrispondenza delle benedizioni di Giacobbe ai suoi figli con i dodici popoli ai quali predicarono i dodici apostoli, secondo l'ordine delle costellazioni.

Zorzi prosegue mostrando (capp. 16-20) l'accordo delle benedizioni delle varie tribù con i loro segni zodiacali. Infatti a ciascuna tribù, a causa degli influssi che essa ricevette dalla benedizione di Giacobbe, corrispondono varie regioni del mondo, le quali, a loro volta, sono sottoposte ad una costellazione zodiacale. Questa sezione vuole unire, quindi, con un altro *tour de force*, astrologia, geografia, storia e dettagli eruditi. Ne citiamo solamente un esempio, sunteggiando il testo (c. 317v):

Issacar, al *secondo* posto nella disposizione degli accampamenti, corrisponde al *secondo* segno zodiacale, che è il Toro, come, in fondo mostrano anche le sue caratteristiche.¹ Issacar era dotato di calma e di ozio, cose utili per lo studio e la dottrina. Inoltre Issacar fu in qualche modo al servizio della tribù di Zabulon, i quali erano ricchi e mercanti, e provvedevano a fornire le cose necessarie a quelli che, della tribù di Issacar, si dedicavano allo studio delle lettere, come affermano gli Ebrei. Ora, queste parole si adattano alle regioni soggette alla costellazione del Toro. Tali regioni sono costituite dalle zone dell'Asia minore che sono bagnate dal mare, dalla Persia, dalla Media, dalla Partia, dalle Cicladi e da Cipro. In questa regione dell'Asia minore sorsero le sette chiese alle quali è dedicata la profezia dell'Apocalisse di Giovanni (1, 4). In quelle regioni furono coltivate la letteratura e le arti, ad esempio da personaggi come Eraclito di Efeso, i filosofi socratici Erasto e Corisco, ai quali Platone scrisse una lettera. Inoltre il grammatico Demetrio, il filosofo Metrodoro e Galeno.

E così di seguito. La conclusione (cap. 24) è che «Cristo regge e governa tutto il corpo mistico e quello del mondo». Dal momento, dunque, che il corpo mistico è formato da tutti quelli che sono stati eletti alla vita, i quali costituiscono le membra del corpo stesso, è giusto che colui che è la vita e la resurrezione di tutti vivifichi tutto il corpo del mondo e tutte le sue membra, così come l'anima particolare vivifica tutto il corpo.

Il secondo cantico termina, a dire il vero, in modo minore, dopo la fantasmagoria delle trattazioni del settimo tono. Nell'ottavo si discute la funzione mediatrice di Cristo, la quale permette il passaggio di tutti al loro fine ultimo. Tale funzione è già presente nella Trinità, perché in essa il Figlio è la

¹ Lo Zorzi si basa su Gen. 49, 14.

Persona centrale. Il Padre è la Persona più sublime e più lontana, mentre lo Spirito è il più vicino a noi, e il Figlio è medio tra i due. E anche se Dio è un circolo, secondo la prima sentenza del *Libro dei ventiquattro filosofi*, tuttavia, *sub ratione Personarum* non è un circolo, ma un numero, cioè prima, seconda e terza Persona. Nella Persona centrale sono collocate tutte le *ideae vitales*, secondo il platonismo che già abbiamo visto: essa ci permette di conoscere il Padre. L'*egressio* dal Padre avviene per mezzo del Figlio, come accenna Giamblico (*Theol. arithm.* 15), quando dice che il *binarius* significa la *discretio* ed è *progressus praebitor*, mentre il *ternarius* è *regressus eorum quae processerunt dux* (cap. 1).¹

Ciò premesso, si stabiliscono altri esempi della centralità di Cristo: Cristo è il vero albero che è stato piantato nel centro del Paradiso, cioè l'albero della vita. Cristo, infatti, è il pane della vita (Gv. 6,35. 48) (cap. 2). E contiene un mistero divino il fatto che la Persona mediana tra le tre abbia assunto la natura umana, che è, pur essa, mediana tra il cielo e la terra, tra Dio e le altre creature, per unire gli estremi attraverso la stessa natura mediana di Cristo incarnato (cap. 3). Ci si domanda, però (cap. 4), perché da quell'albero della vita siano stati introdotti nel mondo il peccato e il male. Non ci si deve meravigliare se il male proviene dal bene, cioè dall'albero della vita: esso non può provenire da altro, come attestano Agostino nell'*Enchiridion* (cap. 3) e, prima di lui,² Dionigi. Il male è derivato dal peccato del primo uomo, perché il male non è causa di nessuna cosa, ché altrimenti avrebbe la *ratio boni*. Il male, infatti è una privazione del bene e dell'ordine,³ mentre la rettitudine e l'ordine sono la conformità a quelle regole che esistono nell'albero con il quale si conosce la distinzione tra il bene e il male.⁴

Dopo alcune esegesi minori, si arriva alla conclusione (cap. 10): noi non abbiamo bisogno di nessun altro mediatore, oltre a Cristo.

3. CENTRALITÀ DI CRISTO E ATTESA MESSIANICA

Cristo ricondurrà a sé e ricapitolerà tutte le cose alla fine dei tempi. Lo Zorzi, come molti altri suoi contemporanei (ad esempio, Lazzarelli), è sensibile alle istanze messianiche.⁵ Anche per lui il famoso passo di Gv. 10, 16 («fiet unum ovile et unus pastor») è emblematico. Alla fine dei tempi avverrà il ritorno all'ovile degli Ebrei, i quali un tempo erano stati l'oggetto della chiamata di

¹ Non è difficile vedere in queste parole l'applicazione alla Trinità cristiana della triade neoplatonica della manenza, processione e ritorno.

² Secondo la ben nota convinzione, ancora diffusa nel XVI secolo, che Dionigi l'Areopagita sarebbe stato discepolo di Paolo e si sarebbe convertito ad Atene dopo la famosa predica dell'apostolo.

³ È la dottrina del *De ordine* di Agostino.

⁴ In un passo precedente (cc. 258v-259r) anche lo Zorzi, come i platonici, aveva affermato che il male ha origine dalla materia.

⁵ Sull'escatologia di Zorzi cfr. C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., pp. 291-293.

Cristo, anche se essi non ammettono che sia venuto il Messia, e degli Ismaeliti, che seguono le eresie di Maometto: tutti costoro, comunque, adorano un unico Dio (2, 2, 15, c. 213v).¹ Alla fine dei tempi dovrà cessare ogni divisione. Per questo motivo lo Zorzi interpreta (2, 7, 2, c. 301v) 2 Tess. 2, 2-4 e 2, 8, ove Paolo esorta i fedeli a non temere, finché non avvenga la *dissensio*: essa effettivamente avvenne poi ad opera dei Maomettani (la *discissio Mahumetica*, la «*dissensio quae vere et magna facta fuit per Mahumet*»). Ma Dio reintegrerà le cose «*quae per Mahumeticam bestiam scissa sunt*» (2, 6, 8, c. 293v).

In 2, 2, 18 (c. 217r), lo Zorzi afferma che non tutti accolgono la salvezza, fino a quando non sia giunto il loro tempo, così come il sole illumina tutti a tempo debito e non tutti in una volta. Ma infine (c. 217v) verrà il tempo in cui il Principe si degnerà di avere di noi una protezione immediata, e allora forse le genti arriveranno a quel millennio di cui parla Giovanni nell'Apocalisse.

Tra le altre cose che dovranno essere restaurate si trova il primato della Chiesa di Roma, che è stato contestato a torto da alcuni recentemente: i Luterani, i Greci, che già prima si erano staccati dalla Chiesa, e gli Agareni (o Maomettani). Tutti alla fine saranno ricondotti da Dio alla verità. I Greci, attualmente puniti della falsità con cui avevano finto di accordarsi al Concilio di Firenze (2, 7, 17, c. 319r), i Turchi, sotto i quali i popoli sottomessi hanno perso la loro lingua e i loro nomi (2, 7, 19, c. 322r), gli Asiatici e gli Africani, seguaci dello *spurcissimus Mahumetus*, si sono staccati da Dio, ma torneranno a costituire *unum ovile et unus pastor* (c. 322v).

¹ Del resto (3, 7, 2, c. 70v) anche Maometto parla della resurrezione, e questo è dovuto al fatto che le dottrine islamiche furono prese nascostamente dall'insegnamento di Mosè o del Vangelo. Ed anche i Maomettani conoscono l'uso del ripudio, come gli Ebrei (3, 8, 9, 2, c. 109 fine).

LA RICEZIONE DEL QUOD ANIMI MORES
DI GALENO
FRA MEDIOEVO E RINASCIMENTO
TRADUZIONI, EDIZIONI E COMMENTI[★]

CHRISTINA SAVINO

SUMMARY

Galen's *Quod animi mores* enjoyed a remarkable reception across Europe during the Renaissance, particularly because of the thesis on the dependency of psychic faculties on the body's temperaments. This article provides a complete review of translations, editions and commentaries dedicated to *Quod animi mores* from the fourteenth to the early seventeenth centuries. The first section deals with the Latin translations through which this work was known, while the second section investigates its influence and impact on philosophical thought, especially with regard to the issue of the soul's mortality.

IL *Quod animi mores temperamenta corporis sequuntur*¹ rappresenta la fase più matura e originale della psicologia di Galeno e vi introduce il concetto di dipendenza delle facoltà psichiche dai temperamenti del corpo.² Da un punto di vista teorico, la dottrina di quest'operetta rivela un profondo debito nei confronti di Platone³ – ravvisabile soprattutto nella tripartizione

christinasavino1@googlemail.com

[★] Si ringraziano l'Exzellenzcluster TOPOI e il *Corpus Medicorum Graecorum* (CMG), in particolare nella persona di Roland Wittwer, per aver rispettivamente finanziato e coordinato questa ricerca.

¹ Nel seguito soltanto *Quod animi mores*, con riferimenti all'edizione critica di Müller (cfr. p. 51, nota 4).

² Il trattato è in effetti un'opera tarda di Galeno, successiva al 193 d.C., come ha segnalato A. BAZOU, *L'influence du traité de Galien "Ότι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἐπὶνται aux écrivains postérieurs*, in *Perilepseis Anakoinoseon*. 11. Congrès international d'études classiques: Kabala, 24-30 agosto 1999, s.l., Fédération internationale des associations d'études classiques, s.a., pp. 108-120. Per le opere psicologiche di Galeno cfr. soprattutto P. L. DONINI, *Psychology*, in *The Unknown Galen*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», Supplement n. 77, edited by V. Nutton, London, University of London, 2002, pp. 184-209; e inoltre L. GARCIA BALLESTER, *Alma y Enfermedad en la Obra de Galeno. Traducción y comentario del escrito Quod animi mores corporis temperamenta sequuntur*, Valencia, Industria Graficas ECIR, 1968; e O. TEMKIN, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1973, pp. 10-54, p. 196 e nota 70.

³ Cfr. R. J. HANKINSON, *Body and Soul in Galen*, in *Common to Body and Soul. Philosophical*

e nella localizzazione dell'anima fra cervello, cuore e fegato¹ – ma al tempo stesso se ne distacca notevolmente, pervenendo a nuovi e più radicali esiti. Nel *Quod animi mores*, infatti, Galeno fa coincidere l'anima con la forma del corpo e le sue facoltà con le forme degli organi in cui è localizzata, e dunque – considerando la forma identica al temperamento – approda a una concezione in cui le parti dell'anima sarebbero forma e temperamento degli organi in cui hanno sede.² Da ciò discendono due importanti ordini di conseguenze e altrettante differenziazioni dalla dottrina platonica.

Innanzitutto tale concezione ribalta il modello socio-educativo di Platone, rivendicando al medico il compito di trattare le facoltà psichiche.³ La salute dell'anima, infatti – coincidente con la virtù – non risulta per Galeno da un'educazione filosofica, bensì da un preciso trattamento medico in termini di igiene e dieta:⁴ la medicina e il medico dunque contendono alla filosofia e al filosofo il primato nell'educazione degli individui e divengono depositari di una scienza del comportamento virtuoso; nondimeno alla concezione di virtù-salute è connesso l'importante corollario del ridimensionamento della responsabilità morale, che tanto provocherà i sostenitori del libero arbitrio dall'antichità alle soglie dell'età moderna. Il secondo ordine di distinzioni da Platone, tuttavia, è di entità anche maggiore. Sebbene infatti Galeno si esprima con la massima cautela sulla sostanza e sul destino della cosiddetta *anima rationalis*, ritenendo che questa non possa esistere di per sé ma solo in quanto forma del corpo, esclude per via di deduzione la possibilità di una qualsiasi sua sussistenza indipendente dal corpo, e quindi oltre il decesso.⁵

Questi aspetti costituirono nei secoli la principale ragione della fortuna del *Quod animi mores*, che spesso assunse la forma della reazione e del dibattito. Nell'Oriente greco, dove teologi, filosofi e commentatori di Aristotele frequentavano assiduamente i testi medici e ne subivano l'influenza, lo

Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity, edited by R. A. H. King, Berlin-New York, de Gruyter, 2006, pp. 232-258.

² La localizzazione dell'anima, e soprattutto della parte razionale, era oggetto di disputa fra le diverse scuole filosofiche; collocandola nel cervello, Galeno si allinea completamente a Platone, cfr. DONINI, *Psychology*, cit., p. 187 e HANKINSON, *Body and Soul in Galen*, cit., p. 233.

² Per questo aspetto della teorizzazione galenica, parzialmente riconducibile ad Aristotele, cfr. *infra*.

³ Sul progetto di ridefinizione del ruolo del medico nella società e sul valore propagandistico del *Quod animi mores* cfr. I. GAROFALO, M. VEGETTI, *Opere scelte di Galeno*, Torino, UTET, 1978, p. 46 sg.; DONINI, *Psychology*, cit., pp. 184; 201; *passim*.

⁴ Per il trattamento medico della condotta e il suo carattere di novità nella dottrina psicologica di Galeno, cfr. DONINI, *Psychology*, cit., p. 197.

⁵ Cfr. *Quod animi mores* 37.3-38.1 e HANKINSON, *Body and Soul in Galen*, cit., pp. 247 e 251. La tesi della mortalità dell'anima razionale è ricavata per deduzione dalla definizione del suo *status* ontologico di forma di un organo corporeo.

scritto fu citato e discusso già a pochi secoli dalla sua pubblicazione: Nemesio di Emesa condannò l'identificazione dell'anima come temperamento del corpo; Proclo classificò la dipendenza delle facoltà psichiche dai temperamenti come stato patologico; e così molti altri rifiutarono o cercarono di correggere gli aspetti più problematici della dottrina di questo scritto.¹

Nell'Occidente latino, dove la circolazione del trattato ebbe inizio solamente nel Medioevo attraverso la traduzione latina di Niccolò da Reggio, anche la reazione fu più tarda. Inizialmente il *Quod animi mores* ebbe un'ampia diffusione per mezzo delle edizioni a stampa, in particolare l'*editio princeps* greca di Galeno del 1525, che fu il modello delle traduzioni latine umanistiche. Solo dalla fine del Cinquecento, poi, l'operetta venne anche commentata, ispirando alcune riflessioni filosofiche di carattere polemico. Queste risentirono non solo della prescrittiva politica ecclesiastica del tempo, ma anche del confronto con gli orientamenti filosofici dominanti di platonismo e aristotelismo. Così la prima dissertazione e il primo commento testuale dedicati al *Quod animi mores*, entrambi pubblicati fra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, esprimono una netta condanna della teoria della mortalità dell'*anima rationalis* su base di fede; mentre le lezioni padovane di Cremonini ne attaccano piuttosto gli aspetti materialistici in disaccordo con la dottrina aristotelica. Gradualmente, nel corso del Seicento, l'interesse per il *Quod animi mores* declina. Nel 1617 esso è ancora oggetto di un'edizione stampata da Frédéric Morel, tipografo della corte di Francia, che ne pubblica veramente soltanto l'epilogo, assente dall'Aldina e da tutti i suoi apografi; il testo integrale è ripubblicato poi nel 1639 in Francia da René Chartier e nel 1640 in Inghilterra da Theodor Goulston. Da questo momento sarà riconsiderato solo nell'Ottocento, con la monumentale edizione completa di Carl Gottlob Kühn² e gli studi di Charles Daremberg.³ Sempre a quell'epoca risale la pubblicazione dell'edizione critica di riferimento, curata da Iwan Müller per la serie degli *Scripta Minora*.⁴

¹ Cfr. BAZOU, *L'influence du traité de Galien...*, cit., p. 112 sgg.

² CLAUDII GALENI *Opera omnia*. Editionem curavit D. Carolus Gottlob Kühn..., Lipsiae, in officina Car. Cnoblochii, 1821-1833, IV, pp. 767-822.

³ C. DAREMBERG, *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, Paris, Baillière, 1854-1856.

⁴ CLAUDII GALENI PERGAMENI *Scripta minora*, recensuerunt Ioannes Marquardt, Iwanus Mueller, Georgius Helmreich, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1891, II, pp. 32-79. Per una ricerca più aggiornata rimando alla tesi di dottorato di BAZOU, *Galien, Que les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire, Université Paris IV-Sorbonne, giugno 1999, inedita ma consultabile in formato *microfiche* presso molte biblioteche; una nuova edizione critica inoltre è progettata dal CMG, a cura di Roland Wittwer, cfr. <http://cmg.bbaw.de/publivorbereitung.html>.

1. TRADUZIONI LATINE ED EDIZIONI¹

La prima traduzione latina del *Quod animi mores* – intitolata *De sequela potentiarum seu virtutum animae ad complexionem corporis* – fu opera del maestro di greco Niccolò Deoprepio da Reggio Calabria (ca. 1280-1350).² Durante il lungo periodo di attività alla corte angioina di Napoli – fra il 1308 e il 1346 – Niccolò tradusse una cinquantina di trattati galenici, utilizzando antiche fonti greche spesso perdute o ignote. Anche nel caso del *Quod animi mores* il suo modello si ritiene perduto e a maggior ragione la traduzione, altamente letterale, risulta preziosa per gli studi testuali.

La tradizione manoscritta di Niccolò è rappresentata complessivamente da due codici del xv secolo: il dresdense Db 92, seriamente danneggiato nel corso della Seconda guerra mondiale, e il suo gemello parigino, Académie de Médecine 53, unico testimone attualmente consultabile.³ Accanto ad essi vanno annoverate le cinque edizioni a stampa che ne assicurarono ampia circolazione fino alle soglie del Rinascimento: l'*editio princeps* latina degli *Opera Omnia* del 1490;⁴ l'edizione di Suriano del 1502;⁵ quella di Rustico Piacentino del 1515-1516;⁶ e le due Giuntine del 1522 e del 1528.⁷

La circolazione della traduzione di Niccolò si arrestò dopo il 1525, a seguito della pubblicazione dell'*editio princeps* greca di Galeno – la cosiddetta Aldina – che funse da modello per una serie di traduzioni umanistiche.⁸ La prima fu pubblicata nel 1528 da Guinther di Andernach (1487-1574

¹ Per traduzioni ed edizioni rinascimentali di Galeno cfr. R. J. DURLING, *A chronological census of Renaissance editions and translations of Galen*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», xxiv, 1961, pp. 230-305 (*Quod animi mores* a p. 294). Per una ricognizione filologica delle traduzioni latine del *Quod animi mores* sia consentito il rimando al mio articolo *Le traduzioni latine del Quod animi mores di Galeno*, in *Sulla tradizione indiretta dei testi medici greci: le traduzioni*, Atti del iii seminario internazionale di Siena (Certosa di Pontignano, 18-19 settembre 2009), a cura di I. Garofalo, S. Fortuna, A. Lami e A. Roselli, Pisa, Serra, 2010, pp. 169-180.

² R. J. DURLING, *A Catalogue of Sixteenth Century Printed Books in the National Library of Medicine*, Bethesda, U.S. Department of Health, Education and Welfare, 1967 e T. NAPPO, *Indice biografico italiano*, München-London-New York, Saur, 2002, s.v.

³ A. BOINET, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie de Médecine*, Paris, Plon-Nourrit, 1908; V. NUTTON, *A Forgotten Manuscript of Galenus Latinus*, in *Studia Codicologica*, hrsg. von K. Treu, Berlin, Akademie, 1977, pp. 330-340.

⁴ CLAUDII GALENI *Opera omnia*, ed. D. Bonardus, Venetiis, Pincius, 1490.

⁵ CLAUDII GALENI *Opera omnia*, ed. H. Surianus, Venetiis, Benalius, 1502.

⁶ CLAUDII GALENI *Opera omnia*, ed. P. A. Rusticus Placentinus, Papiae, Burgofranco, 1515-1516.

⁷ CLAUDII GALENI *Opera omnia*, ed. S. Ferrarius, Venetiis, Iunctae, 1522 (di cui quella del 1528 è una ristampa, cfr. S. FORTUNA, *Galeno Latino, 1490-1533*, «Medicina nei Secoli», xvii, 2005, pp. 469-505).

⁸ CLAUDII GALENI *Opera omnia*, ed. J. B. Opizo, Venetiis, Aldus et Andreas Asulanus, 1525.

o 1505-1574).¹ Originario della Germania, Guinther aveva studiato medicina a Utrecht e Lovanio ed era divenuto professore a Parigi. Qui egli si era dedicato così intensamente alle traduzioni di Galeno, che nel solo 1528 riuscì a pubblicare il volume contenente il *Quod animi mores* e inoltre il *De elementis ex Hippocratis sententia libri duo* e l'*Introductio seu medicus*. Anche a questa prolificità e ai febbrili ritmi di lavoro, probabilmente, si deve l'utilizzo da parte di Guinther delle fonti testuali più facilmente accessibili, come l'edizione Aldina appunto e la traduzione di Niccolò per la parte di testo in essa mancante (75.4-79.24).

La traduzione di Guinther rivestì un ruolo importante nella tradizione latina del *Quod animi mores*. Non solo, infatti, essa fu ristampata per cinque volte nell'arco di otto anni (e ancora riutilizzata dai moderni editori di Galeno Chartier e Kühn)² ma alcune delle sue peculiarità – come la riformulazione del titolo e il ricorso alla traduzione di Niccolò come supplemento per l'Aldina – influenzarono i traduttori successivi, che le mantennero nelle loro versioni.

Nel 1541 furono pubblicate due nuove traduzioni del *Quod animi mores*. La prima apparve nella cosiddetta prima Giuntina della nuova serie³ ad opera del medico-filosofo Bartolomeo Silvani (metà XVI secolo).⁴ È generalmente attestato che Silvani avesse presente e utilizzasse le traduzioni di Guinther quali fonti;⁵ nel caso del *Quod animi mores* poi ciò risulta evidente dalla condivisione di varie caratteristiche peculiari introdotte dal medico tedesco citate sopra.⁶ D'altra parte, anche Silvani introdusse dei caratteri originali nella tradizione – come la suddivisione in capitoli, probabilmente basata su quella di Niccolò, l'inserimento di *argumenta* precedenti ciascun capitolo e

¹ CLAUDII GALENI *De facultatum naturalium substantia. Quod animi mores corporis temperaturam sequuntur...*, tr. J. G. Andernachius, Parisiis, Colineus, 1528. Per Guinther cfr. *Bayerische Saatsbibliothek alfabetischer Katalog 1501-1840*, München-London-New York-Oxford-Paris, Saur, 1987-1990, s.v.

² Per le ristampe di Guinther cfr. DURLING, *op. cit.*, p. 294, nota 142 b e S. FORTUNA, *Galeno a Sarnano: le Giuntine del 1531 e del 1533*, «Italia Medioevale e Umanistica», xxxvii, 1994, pp. 241-250; per Chartier cfr. *Operum Hippocratis Coi et Galeni Pergameni...*, ed. R. Charterius, Parisiis, Pralard, 1638-1689; per Kühn cfr. p. 51, nota 2.

³ CLAUDII GALENI *Opera omnia*, ed. J. B. Montanus, Venetiis, haeredes Lucae Antonii Iunctae, 1541-1542.

⁴ Cfr. G. BRUNATI, *Dizionario di uomini illustri della Riviera di Salò*, Milano, Pogliani, 1837, p. 136; V. PERONI, *Biblioteca Bresciana*, Bologna, Forni, 1968, pp. 111 e 224.

⁵ Lo afferma esplicitamente il responsabile filologico dell'edizione Gadaldini in una prefazione; Silvani inoltre risulta autore di una revisione del *De compositione medicamentorum per genera* «olim ab Andernaco translatus» (prima pubblicazione nel 1530 per De Colines, seconda e terza ristampa nel 1530 e nel 1536 presso Cratander).

⁶ Fonte principale di Silvani fu certamente un'edizione a stampa greca; difficile tuttavia distinguere fra l'Aldina e la seconda edizione greca, la cosiddetta *Basileensis* (1538 ed. G. Gemuseo, L. Fuchs e G. Camerario, Basilea, A. Cratander), che per quest'opera ne rappresenta sostanzialmente una ristampa.

un aggiornamento della terminologia medica. Nel brano di Niccolò impiegato come supplemento, inoltre, egli ridefinì la punteggiatura, emendò vari errori e normalizzò la fonetica.

La seconda traduzione fu pubblicata nell'edizione Farri¹ dal medico e botanico padovano Giunio Paolo Crasso (?-1575).² L'edizione Farri voleva apparire competitiva e innovativa rispetto alla Giuntina sotto vari aspetti, ma soprattutto per i metodi filologici impiegati: consultazione di fonti, integrazione ed emendazione di passi corrotti, segnalazioni tipografiche con funzione diacritica, nuove traduzioni. Secondo tali criteri dunque è impostata anche la traduzione di Crasso, dove sono presenti per la prima volta segnalazione di passi corrotti, emendamenti e integrazioni testuali, soprattutto sulla base di Niccolò; nessuna nuova fonte, tuttavia, fu impiegata.³

Nei primi anni la traduzione di Crasso ebbe circolazione assai minore di quella di Silvani, ma la situazione si invertì nettamente dal 1565, quando essa fu revisionata da Gadaldini e inclusa nella quarta Giuntina della nuova serie,⁴ dove restò stampata fino alla fine del secolo.⁵ La revisione di Gadaldini è in effetti l'unica testimonianza rinascimentale basata su un manoscritto greco, molto probabilmente da identificare con il Laur. 56,15.⁶

L'ultima traduzione umanistica fu pubblicata nel 1562 negli *Opera omnia* di Vincenzo Valgrisi da parte del curatore Giovan Battista Rasario (1517-1578), un esperto filologo e traduttore di testi scientifici, che dopo la formazione milanese, si era affermato come editore e oratore a Venezia.⁷ Il lavoro realizzato da Rasario per questi *Opera Omnia* fu imponente: da solo egli si occupò di rinnovare e ampliare il *corpus* del Galeno latino con circa sessanta nuove traduzioni, fra cui quella del *Quod animi mores*.⁸ Come le altre tradu-

¹ CLAUDII GALENI *Opera omnia*, ed. A. Riccus et V. Trincavellius, Venetiis, officina Farrea, 1541-1545.

² Cfr. G. VEDOVA, *Biografia degli scrittori padovani*, Padova, Minerva, 1832-1836, I, p. 300.

³ Nella prefazione, del resto, Ricchi elenca le fonti consultate per l'edizione e loda i «græcos codices impressos, ac praesertim Aldinos».

⁴ CLAUDII GALENI *Opera omnia*, ed. A. Gadaldinus, Venetiis, haeredes Lucae Antonii Iunctae, 1565. Si tratta della quarta Giuntina, in cui confluisce il ventennale lavoro di controllo e di correzione del testo di Galeno di Gadaldini, cfr. I. GAROFALO, *Agostino Gadaldini (1515-1575) e le Galien latin*, in *Lire les médecins grecs à la Renaissance: aux origines de l'édition médicale*, Actes du Colloque International (Paris, 19-20 Septembre 2003), edd. V. Boudon-Millot, G. Cobolet, Paris, De Boccard, pp. 284-321; C. PETIT, *Gadaldini's Library*, «Mnemosyne», LX, 2007, 1, pp. 120-127.

⁵ Ovvero nelle Giuntine pubblicate fra il 1576 e il 1597.

⁶ Cfr. SAVINO, *Le traduzioni latine del Quod animi mores di Galeno...*, cit., p. 178.

⁷ Cfr. V. ANGIUS, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale degli stati di S.M. il re di Sardegna*, Torino, Maspero e Marzorati, 1856, 18, 4, p. 684; P. VACCARI, *Storia dell'Università di Pavia*, Pavia, Università di Pavia, 1957 (rist. 1982), p. 128; L. A. COTTA, *Museo novarese*, Milano, Ghisolfi, 1701, p. 164 sgg.

⁸ Cfr. *Index librorum, qui nuper in latinam linguam conversi sunt, a Io. Bapt. Rasario, et qui hactenus impressi non erant, et nunc primum in lucem eduntur*, nel primo volume dell'edizione Valgrisi.

zioni umanistiche, anche quella di Rasario si basa sul testo di un'edizione greca e sulla traduzione di Niccolò; ma certamente essa presenta molti contributi testuali nuovi, provenienti sia da collazioni della tradizione indiretta sia dall'attività critica di Rasario stesso. Sono da segnalare, ad esempio, gli usi originali della versione medievale di Niccolò e dei testimoni di tradizione indiretta, e inoltre la segnalazione a margine di interventi critici e varianti. Un passo della prefazione, poi, rivela anche una conoscenza contestualistica del *Quod animi mores* da parte di Rasario.¹ Il filologo, infatti, lo cita in relazione al problema dell'ordine delle opere di Galeno, giustificando la collocazione del *De facultatibus naturalibus* a seguito dei trattati sui temperamenti e la costituzione in base al fatto che «ipsa temperamenta sunt rerum substantiae, quae deinde respectu actionum facultates dicuntur: ut etiam † Galenus nos quodam in loco docuit».²

Come si è detto, il testo del *Quod animi mores* circolò mutilo per tutto il Cinquecento e l'epilogo mancante apparve per la prima volta soltanto nel 1617. Il brano «μέχρι τοῦδε ἀνέκδοτος», inedito, fu pubblicato in greco abbinato a una traduzione latina e brevi note filologiche nel *Hippocratis de pharmacis purgantibus libellus*³ del filologo e stampatore Frédéric Morel (1552–1630).⁴

Le fonti manoscritte di questa edizione sono menzionate dallo stesso Morel, ma non sembrano identificabili con codici conservati: per il testo di Ippocrate fu utilizzato un codice appartenuto al giurista francese Jacques Cujas, presumibilmente disperso sul mercato antiquario;⁵ mentre per l'epilogo del *Quod animi mores* fu impiegato un misterioso esemplare della Biblioteca

¹ L'edizione contiene due lettere prefatorie: una dedicatoria ad Alfonso II d'Este e un opuscolo filologico sul problema dell'ordine dei trattati indirizzata a Bernardino Paterno. Il riferimento in questione si trova in un passo della seconda, dove Rasario presenta la cosiddetta classe *extra ordinem*, in cui è contenuto il *Quod animi mores*.

² Il riferimento è esplicitato nel relativo marginale «† in lib. quod animi mores corp. 2», da riferirsi con tutta probabilità a *Quod animi mores* 33.13 sgg.

³ Cfr. ΠΙΠΟΚΡΑΤΟΥΣ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΦΑΡΜΑΚΩΝ καθαιρόντων. *Hippocratis De pharmacis purgantibus libellus...*, ed. F. Morellus, Lutetiae, Morellus, 1617. Nell'edizione, contenente anche l'opuscolo ippocratico sui farmaci purganti e il περί οὔρων di Teofilo, il testo greco dell'epilogo si trova stampato a p. 37 sgg. (cfr. ΓΑΛΗΝΟΥ ΕΠΙΛΟΓΟΣ τοῦ ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἥθη ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν ἑπεταί); la traduzione latina a p. 50 sgg. (cfr. *Galenī libri Quod mores animi, temperamentum corporis sequuntur; Epilogus sive Corollarium hactenus mutilatum. Ex interpretatione Fed. Morelli Professorum Reg. Decani*); le note di commento a p. 58 sgg. (cfr. *Fed. Morelli Notae, coniectanea, variaeque emendationes, ad Corollarium Gr. Galeni*).

⁴ Cfr. C. H. TIMPERLEY, *A dictionary of printers and printing*, London, Johnson, 1839, pp. 481-482. Si tratta di Frédéric Morel il giovane, figlio di Frédéric il vecchio (cfr. *ivi*, p. 376) e fratello di Claude (cfr. *ivi*, p. 477), per cui cfr. anche sotto.

⁵ Jacques Cujas (1522-4 ottobre 1590), illustre interprete del diritto romano e personaggio politico, assemblò una ricca raccolta privata, che andò progressivamente smembrata fra diversi compratori. Secondo il suo allievo Scaligero, più di 4000 volumi furono venduti da Cujas stesso per far fronte ai debiti.

Reale.¹ Ad esso Morel accenna nella premessa alle note di commento, dove, confrontandolo con la fonte testuale di Guinther – erroneamente ritenuta manoscritta – si limita ad asserire la difficoltà di un giudizio di valore.² Le note di commento, dove il codice è siglato C. R. (*Codex Regius*), non contengono ulteriori informazioni. Da un punto di vista testuale si può ipotizzare che il manoscritto avesse due salti notevoli fra 75.10-17 e 75.19-20, un'esigua lacuna in 75.6 e numerosi errori banali, molti dei quali comuni al codice utilizzato da Chartier nel 1639 per la prima pubblicazione del testo greco integrale.

Un'identificazione fra questi due codici appare verosimile, se si considera che Chartier era medico del Re di Francia mentre preparava la sua edizione e dunque che aveva accesso alle medesime risorse di Morel; tuttavia egli afferma nella prefazione all'edizione che l'epilogo inedito gli fu offerto da un tale «Dionysius Gerinus pater doctor medicinae Parisiensis», che a sua volta l'aveva avuto da Isaac Casaubon.³ Se questo è vero, si potrà difficilmente credere che Chartier e Morel abbiano utilizzato lo stesso codice, poiché quando uscì l'edizione di Morel, Casaubon era morto da tre anni, e lontano da Parigi da quattro. Si dovrà allora supporre che il codice di Casaubon non fosse identico ma solamente imparentato con quello di Morel.⁴ Ciò spiegherebbe bene anche le differenze testuali fra il codice di Morel e quello di Chartier: nell'edizione di Chartier, infatti, il testo appare complessivamente più corretto che in Morel e privo delle due lacune segnalate sopra. Anche così, tuttavia, nessuna identificazione con un codice conservato sembra possibile e non resta che concludere, con Athena Bazou, che il codice (o i codici?) che supplì l'epilogo del *Quod animi mores* sia andato perduto e, comunque, che fosse imparentato con il recente Paris, Coislin 336 (P).⁵

2. COMMENTI⁶

Durante il Rinascimento il *Quod animi mores* provocò un'importante reazione filosofica, generata dagli aspetti contenutistici passibili di interpreta-

¹ Oggi fondo della Bibliothèque Nationale de France (BnF). Si noti in proposito che questa biblioteca, costituita già nel Medioevo da Carlo V, subì numerosi traslochi attraverso i dipartimenti francesi, che portarono alla dispersione di molti elementi e di intere collezioni.

² Cfr. p. 58: «Graecum codicem manuscriptum quo usus est vir utriusque linguae doctissimus Ioannes Guinterius Andernacus Medicus, nostro integriorem fuisse ex eius summaria translatione non facile est percipere: adde quod ipsemet de libris a se conversis asserit ne runcinam quidem nedum limam expertos esse: et quod versa relegere sibi non licuerit, conqueritur».

³ Cfr. *Quod animi mores*, p. xxxv.

⁴ Che Casaubon possa essersi procurato una copia personale di un codice reale non sembra affatto implausibile, considerata la sua amicizia con il maestro della Bibliothèque du Roi, Jacques-Auguste de Thou.

⁵ Cfr. BAZOU, *Galien, que les facultés de l'âme...*, cit., p. lxxvi.

⁶ Ringrazio Paolo Rubini per l'attenta lettura di questa parte del contributo e per gli spunti critici.

zione deterministica.¹ Il primo di essi fu certamente quello della mortalità dell'anima razionale, che fu avvertito sia in prospettiva teleologica sia in relazione al problema etico della responsabilità individuale e del libero arbitrio. Nonostante l'atteggiamento problematico di Galeno sulla mortalità, infatti, la teoria di una base fisica delle facoltà psichiche per il lettore moderno implicava necessariamente una concezione corporea e mortale della natura dell'anima, e dunque in contraddizione con le istanze teologiche della Chiesa di Roma. Altre incongruenze emergevano poi dal confronto con le dottrine platonica e aristotelica, che all'epoca costituivano ancora riferimenti filosofici dominanti. Le tesi dell'operetta, infatti, entravano in disaccordo sia con la dottrina dell'immortalità dell'anima razionale – esposta in vari dialoghi platonici, e soprattutto nel *Fedone* – sia con i concetti di temperamento e di facoltà psichica teorizzati da Aristotele, in particolare nel *De anima*.²

In base alle testimonianze, il dibattito rinascimentale sul *Quod animi mores* risulta fenomeno di entità circoscritta compresa fra l'ultimo quarto del Cinquecento e il primo del Seicento; ma a un'indagine complessiva, invece, esso appare parte della più ampia reazione alla tesi della mortalità dell'anima, che prese avvio con la pubblicazione del *De immortalitate animae* di Pietro Pomponazzi³ e perdurò fino alla fine del Seicento, interessando specialmente l'area d'influenza patavina in Italia e quella parigina in Francia.⁴

A Parigi fu pubblicata la prima replica al *Quod animi mores*, ossia il *De immortalitate animae, velitatio adversus Galenum*, di Nicholas Nancel (1539-1610), medico personale di Eleonora III di Borbone.⁵ La breve dissertazione fu stampata per la prima volta nell'*Analogia Microcosmi ad Macrocosmon* – maestosa opera filosofica in folio, dedicata alla principessa Eleonora e destinata a varie ristampe⁶ – e quindi anche in versione autonoma in formato ottavo.⁷ Con riguardo alla struttura, il *De immortalitate animae* è articolato in

¹ Cfr. DONINI, *Psychology*, cit., p. 201.

² Per Aristotele infatti l'anima come forma del corpo non è riducibile all'armonia degli elementi e quindi al temperamento del corpo.

³ P. POMPONATIUS, *Tractatus de immortalitate animae*, Bononiae, Ruberensis, 1516.

⁴ Per una veduta complessiva del dibattito cfr. E. MICHAEL, *Renaissance Theories of Body, Soul, and Mind*, in *Psyche and Soma: physicians and metaphysicians on the mind-body problem from antiquity to Enlightenment*, edited by J. N. Right, P. Potter, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 155 sgg.

⁵ Cfr. J. GORTON, *A general biographical dictionary*, London, Whittaker, 1833, III, s.v.

⁶ Cfr. NICOLAI NANCELII *Analogia microcosmi ad macrocosmon...*, Lutetiae Parisiorum, ex officina typographica Claudii Morelli, 1587. Per la notizia delle ristampe, che non ho potuto verificare personalmente, rimando a J. AIKIN, T. MORGAN, W. GANOHNSTON, *General Biography; or Lives, critical and historical of the most eminent persons of all ages...*, London, Print Editions, 1808, VII, s.v.

⁷ Cfr. NICOLAI NANCELII *apud Turones medici, De immortalitate animae, velitatio adversus Galenum...*, Parisiis, Richerius, 1587.

diciassette capitoli e introdotto da una prefazione, dove sono esposte il disegno e le finalità dell'opera: se l'architettura complessiva dell'*Analogia* mira a stabilire una grandiosa corrispondenza fra la parte del creato che sono i cieli e l'anima umana, obiettivo del *De immortalitate animae* è invece difendere il concetto di anima immortale contro la falsa ed empia opinione che Galeno espose nel *Quod animi mores*. Secondo Nancel, Galeno sarebbe stato indotto in errore dalla confusione fra *anima (rationalis)*¹ – entità spirituale legata al corpo solo in modo contingente – e *calor nativus*,² funzione vitale costitutiva insita nel corpo dalla nascita, mentre essa ne andrebbe distinta sia in senso cronologico – infatti preesiste al corpo ed è inviata in esso da Dio intorno al terzo o quarto mese di vita del feto – sia in senso ontologico, poiché ha natura immortale.³ È attraverso un atto di fede dunque che Nancel risolve il vessato problema della sostanza dell'anima, che Galeno avrebbe trattato in maniera aporetica.⁴ Un simile approccio dogmatico a problemi scientifici e filosofici è preponderante da parte di Nancel, che, ad esempio, esclude ogni ipotesi di generazione biologica dell'anima in favore di una esclusivamente divina;⁵ commisera il destino umano in relazione all'ipotesi della mortalità dell'anima razionale;⁶ e giustifica la venerazione di vergini suicide da parte della Chiesa Cattolica quale riconoscimento di un loro atto di obbedienza a Dio. Accanto ad argomenti di tradizione teologico-ecclesiastica, tuttavia, Nancel schiera anche *auctoritates* classiche, quali il Platone del *Timeo*, definito in un luogo *sine Christo Christianus*, il Cicerone interprete della dottrina platonica dell'immortalità,⁷ e l'Aristotele teorico dell'anima.⁸

La *pars construens* della dissertazione consiste in due capitoli contenenti diciassette argomenti a favore dell'immortalità,⁹ certamente diseguali quanto a efficacia e valore filosofico: si passa infatti agevolmente dalla *notitia Dei* al

¹ Nancel acconsente alla tripartizione dell'anima platonica; sul tema egli ritorna anche nel capitolo 8, dove precisa che delle tre anime, la *rationalis* proviene dal cielo e ad esso ritorna dopo la morte del corpo, le altre due periscono con esso (cfr. *Nancelii solutio ad Galenum*, cap. 8, coll. 109-112).

² Il concetto di *calor nativus*, o *calidus innatus* – teorizzato già nell'antichità e definibile come principio attivo residente nel cuore ed essenziale alla vita organica di piante, animali e uomini – ebbe grande fortuna nel Rinascimento e nella prima Età Moderna, cfr. F. FEHRENBACH, *Calor nativus - Color vitale. Prolegomena zu einer Ästhetik des „Lebendigen Bildes“ in der frühen Neuzeit*, in *Visuelle Topoi – Erfindung und tradiertes Wissen in den Künsten der italienischen Renaissance*, hrsg. von U. Pfisterer und Max Seidel, München-Berlin, Deutscher Kunstverlag, 2003, pp. 151-170.

³ Cfr. *Analogia*, cap. 1, coll. 49-91. Nancel estende comunque l'errore ad altri filosofi antichi, quali Diogene, Talete, Empedocle, Eraclito; più avanti poi menziona lo stesso Ippocrate (cfr. cap. 5, col. 104).

⁴ Cfr. ivi, cap. 2, coll. 91-96.

⁵ Nancel ritiene in sostanza che l'anima non possa essere generata né da corpi, né da altre anime, ma soltanto dal Creatore, cfr. cap. 6, coll. 104-106.

⁶ Cfr. ivi, cap. 1, coll. 49-91.

⁷ Cfr. ivi, cap. 4, coll. 96-100.

⁸ Cfr. ivi, cap. 5, coll. 100-104.

⁹ Cfr. ivi, capp. 13 e 14, coll. 135-146.

riflesso incorporeo dell'anima nel sogno; dalla prerogativa umana dell'uso del fuoco – elemento sublime e leggero come la vita – all'attitudine psichica alla contemplazione; dalla purezza dei desideri dell'anima, opposti alle pulsioni del corpo, alla sua estraneità ad elementi corporei.

Vista l'assenza di citazioni testuali del *Quod animi mores* nella dissertazione, non è possibile stabilire quale versione del trattato Nancel avesse presente. In generale, però, dal frequente utilizzo di voci in greco nel testo e nei marginali, così come dalle notizie biografiche, possiamo supporre che egli avesse letto il trattato nell'originale greco. La collaborazione con lo stampatore Claude Morel, inoltre, potrebbe far supporre che Nancel abbia conosciuto il *Quod animi mores* da manoscritti nelle mani di questa famiglia di stampatori, come ad esempio il *Codex Regius* che sarà utilizzato da Frédéric.¹ Riguardo alla circolazione, i dati bibliografici non indicano un'ampia diffusione: la dissertazione risulta molto rara da un censimento dei cataloghi e sempre poco citata e utilizzata in letteratura; tuttavia sia il numero complessivo delle ristampe dell'*Analogia* sia l'estrapolazione del *De immortalitate animae* per una pubblicazione autonoma sembrano significative dell'importanza che l'opera di Nancel dovette rivestire, se non altro nell'ambiente della corte e dell'Accademia francese.²

Il primo commento filosofico testuale al *Quod animi mores* uscì nel 1602 a Bergamo, a cura dell'oscuro medico-filosofo di Alba Giovan Battista Persone (1575-1620).³ Quest'opera contiene il testo integrale del *Quod animi mores* nella revisione di Gadaldini, suddiviso in lemmi e corredato da ricche note di commento. Nell'impostazione scientifica il commento di Persone risente almeno quanto la dissertazione di Nancel della formazione teologica e della mentalità cristiana dell'autore – cosa non sorprendente alla luce degli interessi dello stampatore Ventura e della sua cerchia;⁴ da molti passi tuttavia emergono notevole perizia e interessi in ambito medico.

¹ Cfr. p. 57, nota 6.

² Una diffusione in ambito universitario mi sembra da supporre in base alla dicitura *Turonis medici* nel titolo (cfr. p. 57, nota 7) e dal formato in ottavo.

³ Cfr. IO. BAPTISTAE PERSONAE in *Galenii librum cui titulus est Quod animi mores corporis temperiem sequuntur commentarius singularis...*, Bergomi, Ventura, 1602. Su Persone cfr. C. G. JÖCHER, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Hildesheim, Olms, 1991-2003², III, pp. 1408-1409.

⁴ Il rapporto fra Persone e Ventura è ben attestato su un arco di tredici anni, dal 1601, quando lo stampatore dedica al filosofo la prefazione dei *Discorsi del numero ternario e quaternario* di Marco Publio Fontana, al 1613, quando stampa le *Osservationi del sig. Gio. Battista Persone filosofo, et medico illustre di 37. errori in sole 18. delle seconde corrette assertioni del P. Horatio Montalto giesuita, contra il libro della realta dell'Imprese del sig. Hercole Tasso pubblicate sotto il nome di Cesare Cotta*. Quanto agli interessi di Ventura, risulta che egli stampò principalmente testi di teologia e letteratura devota, edificante e morale – uno dei quali oltretutto dedicato alla moglie di Persone Elisabetta (cfr. F. M. ZANARDI, *Rosario della gloriosissima madre di Dio Maria*, in Bergamo, Ventura, 1602). Su Ventura cfr. F. ASCARELLI-MARENATO, *La tipografia del '500 in Italia*, Firenze, Olschki, 1989 e G. SAVOLDELLI, *Appunti per una storia della stampa a Bergamo*, Bergamo, Pab, 2006.

Dopo la dedicatoria al medico e filosofo bresciano Giovanni Masperoni, il commento presenta un indice dei capitoli e uno delle cose notevoli, e una breve prefazione al lettore.¹ Qui Persone dichiara i propri orientamenti aristotelici e una prospettiva dogmatica sul tema dell'immortalità dell'anima, intesa più come verità di fede che come tesi da dimostrare. Nelle note al testo, decisamente diseguali per ampiezza e complessità, Persone dimostra dimestichezza con la tecnica del commento e insieme solide competenze filologico-letterarie, evidenti sia dalle frequenti citazioni dei classici² sia dai riferimenti al panorama degli studi contemporanei.³

In generale, il livello intellettuale del commento è deducibile da alcuni esempi di nota. Il primo è dato dall'esposizione della dottrina del *Quod animi mores*, dove la fondamentale questione della dipendenza delle facoltà psichiche dal temperamento è ridimensionata e ricondotta ad un ambito etico:⁴ Persone infatti ammette che la *natura* attraverso il temperamento determina le facoltà psichiche, ma precisa altresì che esse sono ulteriormente modificabili per mezzo di *ars* ed *educatio*, attenuando il primato della medicina sulla filosofia. Dallo stesso passo, inoltre, emerge l'obiettivo del commentatore di risolvere tutti gli aspetti della dottrina galenica in contrasto con l'ortodossia cattolica,⁵ come ad esempio la differenza fra le facoltà psichiche negli individui, che è spiegata come un differente grado di perfezione della sostanza dell'anima stessa;⁶ o la dottrina della tripartizione dell'anima, in contraddizione con l'unicità dell'anima pensante, senziente e concupiscente – ovvero l'*anima rationalis* corrispondente alla forma dell'essere umano.⁷

La questione dell'immortalità è trattata in corrispondenza del passo del *Quod animi mores* in cui Galeno fa professione d'ignoranza sul destino dell'anima razionale.⁸ A questa aporia Persone contrappone la concezione di un'anima incorruttibile e immortale, conforme alla dottrina del *Fedone* e scientificamente dimostrabile. Le facoltà psichiche, spiega dunque Persone, realizzano attività senza la mediazione di organi, e ciò prova che l'anima

¹ Cfr. *In Galeni librum cui titulus est Quod animi mores...*, cit., pp. 1-8.

² Fra gli scritti galenici più citati il *De facultatibus naturalibus*; il *De placitis Hippocratis et Platonis*; il *De usu partium*; il *De symptomatum causis*; il *Methodus medendi*; il *De diebus decretoris*. Di Platone troviamo citato prevalentemente il *Fedone* (cfr. pp. 74; 77-79), e di Aristotele il *De anima* (cfr. pp. 67; 72; 73).

³ In due occasioni Persone si riferisce a scelte di traduzione di Crasso (cfr. pp. 88; 182), mentre in un altro luogo attacca la tesi socio-psico-antropologica di Juan Huarte de San Juan (cfr. pp. 172-179). Abbastanza regolarmente inoltre sono citati anche i medici umanisti ed editori di Galeno Montano (cfr. ad es. pp. 103; 143) e Trincavelli (cfr. pp. 122; 125).

⁴ Cfr. ivi, p. 6 sgg.

⁵ Cfr. ivi, p. 14.

⁶ Cfr. ivi, p. 14: *Quod animi mores* 33.7-9. In Galeno l'argomento fondamentale è mutuato da Posidonio e consiste nella diversità di carattere riscontrabile nei bambini.

⁷ Cfr. ivi, pp. 19-38: *Quod animi mores* 34.14-35.3.

⁸ Cfr. ivi, p. 68 sgg.: *Quod animi mores* 36.9-16.

è separabile dal corpo. Una di queste attività in particolare, ovvero la cognizione di oggetti intelligibili incorporei ed eterni ad opera della facoltà psichica dell'intelletto, dimostra che le facoltà sono incorporee, poiché altrimenti potrebbero conoscere solo oggetti corporei; e l'atto intellettuale a sua volta prova che le facoltà psichiche, e quindi l'anima stessa, sono incorruttibili e immortali. Sull'immortalità Persone non argomenta oltre, ma si richiama alla teoria platonica della reminiscenza, correttamente dedotta *ex intellectus operationibus*.

Il commento di Persone dunque rivela un orientamento platonico-aristotelico con un particolare connotato tomistico, su cui si innestano forti retaggi culturali teologici, rappresentati dalle frequenti citazioni testuali e argomentazioni vetero- e neotestamentarie, come ad esempio quella dall'*Ecclésiaste* sulla moderata assunzione del vino¹ e la menzione del Cristo come paradigma di corpo ben temperato.² Con riguardo al tenore filologico del commento, la considerazione forse più interessante riguarda la discussa attribuzione del concetto di *amentia* derivante dall'umidità in base a un passo del *De locis affectis* in cui l'*amentia* si dice dovuta invece al freddo.³ Da un punto di vista medico, gli argomenti maggiormente approfonditi toccano l'affezione agli occhi concomitante alle epidemie di peste,⁴ la dottrina dei temperamenti⁵ e i principi di fisiognomica aristotelica.⁶

Nel secondo decennio del Seicento in ambiente padovano il *Quod animi mores* fu oggetto di un ciclo di lezioni private, intitolato *Quaestio utrum animi mores sequantur corporis temperamentum* e tenuto dal celebre medico-filosofo Cesare Cremonini (1550-1631).⁷ Il testo è conservato nei due manoscritti di Padova, BU 2075, e Venezia, BNM, App. Lat. VI 192 (= 2838), ed è stato edito da Heinrich Kuhn.⁸

Anche in assenza di una prefazione o di una dichiarazione programmatica, sembra evidente che la finalità della *Quaestio* risiede nell'interesse di Cremonini per la natura della volontà – tema da lui esaminato anche nel

¹ Cfr. ivi, p. 157.

² Cfr. ivi, p. 167.

³ Cfr. ivi, p. 184. Persone attribuisce dunque il concetto a Platone.

⁴ Cfr. ivi, pp. 220-221.

⁵ Cfr. ivi, p. 105 sgg. Questa nota, posta a commento di *Quod animi mores* 39.12-42.2, è ragguardevole in quanto di elevato tenore scientifico, strutturata per problemi e corredata di numerosi passi paralleli.

⁶ Cfr. ivi, p. 278.

⁷ Sul pensiero di Cremonini sull'immortalità dell'anima cfr. M. A. DEL TORRE, *Studi su Cesare Cremonini. Cosmologia e logica nel tardo aristotelismo padovano*, Padova, Antenore, 1968 e M. DAVI, *L'immortalità dell'anima nei manoscritti cremoniniani della Bibliothèque Nationale di Parigi*, in *Cesare Cremonini. Aspetti del pensiero e scritti. Fondi manoscritti e opere a stampa*. Atti del Convegno di studio (Padova, 26-27 febbraio 1999), a cura di E. Riondato, A. Poppi, Padova, Accademia Galileiana di scienze, lettere ed arti in Padova, 2000, pp. 125-130.

⁸ Cfr. H. C. KUHN, *Venetischer Aristotelismus im Ende der aristotelischen Welt. Aspekte der Welt und des Denkens des Cesare Cremonini (1550-1631)*, Frankfurt am Main, Lang, 1996, pp. 622-668 e 244-263.

commento al *De anima* – e per il concetto di libero arbitrio in relazione alla dottrina di Aristotele. Secondo Cremonini, infatti, il *Quod animi mores* delinerebbe una concezione di essere umano quale prodotto di una serie di fattori naturali con libera volontà limitatissima in contrasto con la *prohairesis* aristotelica. Per questo essa è annoverata nella prima lezione della *Quaestio* insieme alle altre maggiori tesi *deterministiche* dell'antichità – provvidenza divina, influenza degli astri e nessi causali.¹

L'esposizione della dottrina del *Quod animi mores* occupa le quattro lezioni centrali.² In essa Cremonini rintraccia le tre principali tesi dell'operetta: la dipendenza delle facoltà psichiche dal temperamento del corpo; la loro modificabilità su base medico-terapeutica e la compatibilità (o meglio la non-conflittualità) delle due precedenti tesi da un lato teorico con la concezione filosofica dell'anima e da un lato pratico con le convenzioni morali e legali vigenti presso il consorzio umano. Le tre tesi sono discusse fra la fine della seconda e la terza lezione, con costante richiamo ad Aristotele e largo impiego di *auctoritates* filosofiche.³

Nella prima tesi Cremonini rileva due fondamentali contraddizioni con la dottrina aristotelica: la prima in rapporto alla concezione del *De anima* per cui l'anima non può coincidere con il temperamento, poiché esso è presente in varie parti del corpo ed è impensabile che in tutte queste vi sia un'anima – ed essa è superata da Galeno attraverso la distinzione fra oggetti animati *proprie* e solo *formaliter* –,⁴ la seconda, molto più profonda, riconducibile al concetto stesso di temperamento.⁵ Per Aristotele, infatti, il temperamento presente nei corpi degli esseri viventi è semplicemente la miscela dei quattro elementi, che non possono avere funzione di forma ma solo di materia; e dunque l'anima potrà essere considerata forma dell'essere vivente ma non coinciderà mai con il temperamento. Le facoltà psichiche, dunque, non possono seguire il temperamento poiché esse sono un principio di azione – lo strumento con cui l'anima esercita le proprie attività –, ma dipendono invece dalla sostanza dell'anima; e neppure la *facultas motiva* può essere ricondotta al temperamento, poiché – assumendo il temperamento come miscela degli elementi e la facoltà del movimento come semplice qualità del temperamento – esso non potrà avere un principio di movimento attivo, ma solo passivo.

¹ Cfr. *Quaestio*, ff. 166r-169r nel BNM Lat. cl. VI 192 (=2838). Per questo riferimento e i successivi rimando all'edizione di Kühn.

² Cfr. ivi, ff. 169r-172v nel BNM Lat. cl. VI 192 (=2838).

³ Cfr. ivi, ff. 171r-176v nel BNM Lat. cl. VI 192 (=2838).

⁴ Cervello, cuore e fegato, in quanto organi ospitanti le tre parti dell'anima, lo sarebbero in entrambi i sensi, mentre tutte le altre parti del corpo, come ad esempio nervi, vene e arterie, lo sarebbero solo *formaliter* in quanto percorse dagli strumenti dei suddetti organi.

⁵ Cfr. ivi, ff. 176v-178v e 178v-182r nel BNM Lat. cl. VI 192 (=2838).

La prima tesi è confutata da Cremonini nella sesta lezione,¹ dove il filosofo distingue ulteriormente tra facoltà in rapporto all'essere e in rapporto all'impiego e precisa che nessuno di questi due generi potrà dipendere dal temperamento, sebbene nel secondo caso sia possibile un influsso: in rapporto alle attività, infatti, le facoltà psichiche dipendono dal temperamento secondo uno schema *ad facilius et difficilius*, nella misura in cui in alcune costituzioni esse riescono ad utilizzare il corpo per la realizzazione delle attività con maggiore facilità che in altre. Facilità o difficoltà connesse al temperamento nell'esercizio delle facoltà psichiche, conclude dunque Cremonini, sono fattori sufficienti a spiegare tutti i fenomeni osservati da Galeno nel *Quod animi mores*, senza necessità di postulare una dipendenza delle facoltà dal temperamento.

La seconda e la terza tesi sono più brevemente discusse nella settima e ultima lezione.² Sulla seconda, concernente le prescrizioni mediche per modificare le facoltà psichiche, Cremonini asserisce che esse hanno effetto solo in quanto ripercussioni indirette, poiché modificano lo *spiritus* e agiscono attraverso un mezzo corporeo. Quanto invece alla terza, riguardante la propensione fisiologica dell'individuo alla malvagità, egli ritiene, con Aristotele, che la facoltà di inclinare al bene o al male non dipenda dal temperamento del corpo, ma invece dall'intelletto, e quindi che sia senza legami col corpo e col temperamento.

Il problema dell'immortalità dell'anima, che pure fu un tema di ricerca prediletto e più volte analizzato nei commenti aristotelici da Cremonini, non viene affatto toccato dalla *Quaestio*.³ Certamente il suo silenzio sulla questione si offre a diverse interpretazioni: da un lato è possibile dedurre che il filosofo, avendo negato per via di dimostrazione la coincidenza fra anima e temperamento, intendesse così già confutata la tesi della mortalità dell'anima; dall'altro – e ciò si accorderebbe forse meglio con la reputazione di Cremonini quale negatore dell'immortalità – si può supporre che egli ammettesse la tesi mortalistica e non la considerasse quindi un aspetto da discutere o da confutare.⁴ In prospettiva storica, infine, non si può nemmeno escludere che il mancato esame del problema si debba semplicemente ai sospetti su Cremonini dell'Inquisizione, che, com'è noto, lo indagò in quattro occasioni, una delle quali proprio nel 1611.⁵

¹ Cfr. ivi, ff. 182r-186r nel BNM Lat. cl. VI 192 (=2838).

² Cfr. ivi, ff. 186r-189r nel BNM Lat. cl. VI 192 (=2838).

³ Cfr. L. A. KENNEDY, *Cesare Cremonini and the immortality of the Human Soul*, «Vivarium», XVIII, 1980, pp. 143-158.

⁴ Va notato che il rifiuto della riduzione dell'anima-forma a mero temperamento non implica automaticamente l'asserzione della sua immortalità; di un simile orientamento fu ad esempio Alessandro di Afrodisia.

⁵ Cfr. L. SPRUIT, *Cremonini nelle carte del Sant'Uffizio romano*, in *Cesare Cremonini...*, cit., pp. 193-204 e M. SANGALLI, *Cesare Cremonini, la Compagnia di Gesù e la Repubblica di Venezia: eterodossia e protezione politica*, in *Cesare Cremonini...*, cit., pp. 207-218.

GASSENDI ET CAMPANELLA: DIALOGUE DE L'HÉLIOTROPE ET DU SOLEIL

SYLVIE TAUSSIG

SUMMARY

Any serious study on Gassendi cannot do without a thorough analysis of his correspondence. His exchange of letters with Campanella raises issues of both content and form, which, in turn, bring into play the very sense and function of the Republic of Letters. This article attempts to interpret the subtleties of the rhetorical strategy used by Gassendi with the view of quelling disagreements and establishing a pacified Republic of Letters, which would thus be better protected against the threats of censorship from the outside world, be it political or ecclesiastical. His correspondence allows us to investigate what could well be an authentic innocence of knowledge.

Le présent article dialogue avec l'article pionnier que Germana Ernst¹ écrit dans *Gassendi et la modernité*, article qui envisage la relation entre les deux philosophes à partir de leur correspondance; mais, tandis que Germana Ernst se place du point de vue de Campanella, dont elle souligne la critique de la doctrine des atomes au nom du principe de la Providence, je me placerai du point de vue de Gassendi qui, à son tour, polémique avec l'auteur de la *Cité du soleil*, non pas sur la question de la Providence, qui ne se pose pas pour lui,² mais sur les relations entre les savants et leur rapport avec le pouvoir politique. Mon texte ne remet pas en cause l'argumentation de Germana Ernst, ni les éléments de doctrine sur la Providence qu'elle met en place, ni sa conclusion sur la solidité de l'amitié entre Campanella et Gassendi; il s'attache plutôt à définir la rhétorique épistolaire de Gassendi, à souligner l'expression ferme, quoique subtile, de ses désaccords, de façon à comprendre comment très concrètement l'amitié entre deux savants et

sylvie.taussig@gmail.com

¹ G. ERNST, *Atomes, Providence, signes célestes. Le dialogue épistolaire entre Campanella et Gassendi*, in *Gassendi et la modernité*, éd. S. Taussig, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 61-82. Je reprends les traductions qui sont là proposées.

² Gassendi cherche précisément à développer un atomisme qui, loin de nier la Providence, lui donne toute sa place: «Tu peux bien me rebattre les oreilles de la Providence, moi je la défends contre Épicure; il n'est pas vrai que je prends sa cause en main chaque fois qu'il se trompe», écrit-il le 2 novembre 1632, voir dans *Les Lettres latines de Gassendi*, édition, introduction et notes de S. Taussig, 2 voll., Turnhout, Brepols, 2004 (citées dorénavant comme *LL*), p. 96.

penseurs, qui n'étaient pas appelés à se connaître de visu,¹ peut se prolonger malgré leur opposition sur la question politique. Leur correspondance révèle ainsi les deux enjeux fondamentaux de leur époque : à savoir le rapport du savoir à la théologie d'une part, celui des savants aux politiques de l'autre, déclinant deux positions dont je creuse, méthodologiquement et au mépris de la nuance, l'opposition : fusion chez Campanella, séparation chez Gassendi.

La pratique amicale de Gassendi, fondamentale dans sa perspective épicurienne et pour sa conception de la République des lettres et de la société humaine en général, trouve avec le philosophe napolitain un terrain d'exercice particulièrement approprié. Les mêmes années nous révèlent un Gassendi incapable de se fâcher avec Mersenne comme avec Fludd, comme avec Naudé, et la liste serait longue des querelles qu'il a contribué à pacifier. À ce sens de l'amitié qui repose sur son caractère, on pourrait trouver aussi des motivations psychologiques, des explications sociales, une inspiration dans l'amitié évangélique, mais elle se justifie, au plan philosophique, en termes épicuriens, dans une perception fine de la situation politique contemporaine.

Les *Lettres latines*, toujours sous leur apparence courtoise, contiennent des piques acérées contre le philosophe italien, qui surprennent sous la plume de Gassendi, toujours si déférent.² Son esprit était bien connu de ses amis, comme le rappelle Sorbière dans sa biographie : « Car il était d'un caractère très enclin à l'ironie de telle sorte que si vous vouliez entendre des petits anecdotes susceptibles de vous faire rire, il vous en payait aussitôt d'innombrables en argent comptant ; mais il ne les sortait que quand il était avec ses familiers et des gens à qui il était lié par les liens les plus étroits ». ³ Comme le rappelle Germana Ernst, les *Lettres latines*, éditées de façon posthume dans les *Opera omnia* selon un choix de leur auteur, contiennent quatre lettres de Gassendi à Campanella⁴ au milieu desquelles s'insèrent deux lettres

¹ Les correspondances sont des relations entre absents : « Tu me demandes tout aussitôt de bien accueillir au moins tes lettres et de consentir à converser avec ta Majesté par ce commerce qui est possible entre absents », écrit Gassendi à Christine de Suède le 5 décembre 1652, reprenant un lieu commun de la littérature épistolaire, décrit par Cicéron et par saint Jérôme. Il est ainsi presque anecdotique que Gassendi et Campanella se soient effectivement rencontrés. Cela tient à la biographie mouvementée de l'Italien. Pour l'histoire factuelle de ses relations avec la France et les Français, voir M.-P. LERNER, *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle*, Naples, Bibliopolis, 1995. Cette étude, faut-il le préciser, n'est pas seulement factuelle.

² Son audace nouvelle dans l'expression claire et nette de ses désaccords doit être mise en perspective de sa propre biographie : devenu un membre de plein exercice de la République des lettres, il donne son avis depuis cette position qu'il a acquise au tournant des années 1629-1630.

³ Voir S. TAUSSIG, A. TURNER, *Mémoire de Gassendi, vies et célébrations écrites avant 1700*, Turnhout, Brepols, 2008.

⁴ *Opera omnia* (Lyon, 1658), vol. 6 : « Pour lui envoyer un exemplaire imprimé de son obser-

du dominicain.¹ Cette correspondance, très condensée dans le temps, est placée sous le signe du soleil, puisque la première lettre accompagne l'envoi par Gassendi de son observation de Mercure; il s'agit alors d'assurer sa renommée d'astronome au sein de la République des lettres, et Campanella est particulièrement connu pour son soutien à Galilée.² Ce n'est pas un hasard si c'est autour du soleil que les deux philosophes s'écrivent, puisqu'ils sont réunis par leur adhésion au système de Galilée, mais séparés en ce qui concerne leur conception du soleil. L'article présent est né d'un travail précédent sur la distinction que fait Gassendi entre un vrai et un «faux» soleil, Gassendi parlant à plusieurs reprises d'un *sol spurius*, d'un soleil «bâtard», d'un faux soleil, et le nom de Campanella revient sous la plume de Gassendi, certes des années plus tard, à l'occasion de l'observation d'un «faux» soleil. Son dialogue avec Campanella met en jeu ses convictions les plus profondes et condense l'ensemble des propositions que j'ai avancées sur la question du vrai et / ou des faux soleil.³

J'aborderai directement la lettre de Campanella du 4 juillet 1632 408a-b, qui est singulièrement agressive. Elle fait suite à une première lettre où Campanella sommait Gassendi de dire qu'il n'était pas athée et qu'il abjurait le hasard épicurien. La lettre reprend sur le même ton et, contre les usages du temps, elle commence vertement, sans formule de politesse:

J'avais déjà lu les observations du soleil que j'ai eues grâce à Naudé, et je t'avais dit combien elles me plaisaient, quand j'ai reçu de Gaffarel le même cadeau et un autre sur les quatre soleils vus à Rome, phénomène que j'ai observé. J'ai apprécié le travail, mais puisque tu me demandes mon avis je réponds que ce que tu affirmes ne me plaît pas.

Campanella dit son agacement d'avoir reçu deux fois le même cadeau, les observations du soleil, qui lui «plaisent», et l'inutilité du deuxième envoi (les «quatre soleils», à savoir l'observation des parhélies, un cas typique de «faux soleils»), puisque «je [l']ai observé», ce qui veut dire que, du point de vue des faits, Gassendi ne peut rien lui apprendre, vu qu'il n'était pas sur place,

vation sur *Mercure vu dans le soleil* ». 48a (lettre du 13 avril 1632); «Pour lui dire qu'il va éliminer les fautes d'Épicure». 54a (lettre du 2 novembre 1632); «Pour le prier de réconcilier Galilée et le père Scheiner». 56a (lettres du 10 mai 1633; du 13 mai 1633); «Pour marquer son désir de le féliciter de son débarquement à Marseille et de le faire venir aux portes de Peiresc». 75b (lettre du 30 octobre 1634). Voir les lettres de Gassendi dans *LL*.

¹ *Opera Omnia*, vol. 6, lettre du 7 mai 1632, 407b; lettre du 4 juillet 1632, 408a-b.

² Voir *Apologia pro Galilaeo*, mathematico Florentino, ubi disquiritur, utrum ratio philosophandi, quam Galilaeus celebrat, faveat sacris scripturis, an adversetur (Francfort, 1622). Le recueil de lettres de Campanella en comporte plusieurs adressées à Galilée (de janvier 1611, de mars 1614, du 26 avril 1631, du 1^{er} mai 1632, du 5 août 1632, du 21 août 1632, du 25 septembre 1632, du 22 octobre 1632).

³ Voir S. TAUSSIG, *Vrai et faux soleil(s) chez Gassendi*, in *Le Soleil au XVII^e siècle* (à paraître, Turnhout, Brepols, 2011), éd. Ch. Grell.

mais a seulement recueilli des données et observations faites par d'autres. Aussi Campanella passe-t-il aussitôt à l'interprétation, en exprimant fortement son désaccord avec celle qu'il impute à Gassendi. Les «apparitions de ce genre», selon la pensée gassendienne revisitée, «se produisent par un hasard irréfléchi (inconsidéré *temerarius*), sans l'ordre de l'auteur de l'universalité (*universitatis*), sans qu'il opère ou annonce rien par elles».¹ Mais, poursuit Campanella,

Tu aurais honte si quelqu'un faisait dans ta propre maison quelque chose sans que tu le saches, et il te déplairait même que quelque chose soit fait contre ta volonté. Comment peux-tu donc seulement imaginer, homme très savant, que les comètes et les phénomènes d'une telle importance se produisent d'eux-mêmes, sans raison et en vain, sans que Dieu en soit l'auteur?

Donc, conclut-il «ces soleils portent quelque présage s'ils ne se produisent pas par hasard sans un auteur, bien plus vrai et bien plus certain que les caractères de cette écriture en tant qu'ils ont été faits par un meilleur artisan que moi et eux. Vois s'il y a quelque chose d'incorrect que j'ai dit dans mon athéisme vaincu, et corrige-moi. Ou bien reconnais avec moi que les soleils ne sont pas le fait du hasard, si ce n'est au respect de ceux qui en ignorent l'usage. Car Paul a eu raison de dire que l'ignorance fait le hasard».

Le ton de la lettre est dur, et les contradictions de Gassendi deux fois soulignées: d'abord il commente un phénomène céleste qu'il n'a pas observé lui-même, alors qu'il est le chantre bien connu de l'observation personnelle irremplaçable: les parhélies qu'il décrit sont donc doublement des faux soleils, des soleils produits par une illusion d'optique (explication scientifique du parhélie) et des soleils de papier. Le reproche surprend sous la plume de Campanella, si l'on doit croire Mersenne qui écrit à Haack:² «Au reste le P. Campanella n'avait point fait d'observations: il se contentait de la spéculation et se trompait souvent, faute d'expérience».³ Mais surtout démontrer

¹ «Tu aurais honte [...] l'auteur? Ou peut-être pense-t-il qu'il se soucie seulement de certaines choses, et non pas des autres? Et qu'il négligerait ces dernières, non pas parce qu'il l'a décidé, mais parce qu'il ne peut faire autrement: car, comme l'affirme Pline, ayant tant à faire avec cette si grosse masse qu'est la terre, il ne peut pas s'occuper de chaque chose singulière. Mais je crois qu'est plein de fureur celui qui croit pouvoir concevoir dieu meilleur ou plus sage, ou plus puissant que celui dont tout esprit est forcé par des raisons invincibles de penser qu'il est l'auteur des choses et que celui qui est le chef de la nature, avant nous et nous ayant pensés de toute éternité. Comme si une partie, que nous sommes nous et notre esprit, pouvait comprendre je ne dis pas le tout, mais plus que le tout. Nous appréhendons l'infini et ce qui surémine à tous nous le dirons fini? Car comment appréhendons nous ou pensons nous l'infini, s'il n'était vraiment? Il est en effet étendu au-delà des murailles des nombreux mondes s'il en existe [...]».

² Lettre du 31 décembre 1639, in *Correspondance du P. Marin Mersenne*, éd. P. Tannery et alii, 17 vol., Paris, Beauchesne, puis PUF, puis Éditions du CNRS, 1932-1988.

³ Voir également l'ensemble des critiques de Mersenne certain de sa «faiblesse dans le domaine des sciences» présentées par M.-P. LERNER, *op. cit.*, pp. 63-64.

le hasard sur la base d'argumentations rationnelles semble en soi contradictoire, et sur ce point il se place strictement dans la continuité des arguments antiques contre Épicure, tels que les développe un Cicéron. D'où cette accusation finale dans le sillage de la polémique cicéronienne, que Gassendi/Épicure est un ignorant; mais Campanella, fidèle au puissant projet apologétique de son *Atheismus triumphatus*, se réfère non pas au philosophe latin, référence qui eût été contradictoire pour un auteur qui veut sortir des références païennes, mais à saint Paul – à ceci près que cette formule [l'ignorance fait le hasard] ne se trouve pas chez saint Paul, mais uniquement dans la métaphysique de Campanella. Il est pourtant clair que c'est Cicéron qui est utilisé, à cause de la comparaison du maître de la maison, mais aussi de celle des lettres, que l'on trouve nommément dans la bouche de Balbus répondant à l'épicurien Velléius, dans le *De natura deorum*:¹ «Je ne comprends pas pourquoi on ne penserait pas aussi que les vingt et une lettres de l'alphabet, en or ou en n'importe quelle matière, reproduites à d'innombrables exemplaires, si on les rassemble en un lieu quelconque pour les jeter ensuite sur le sol, peuvent produire les *Annales* d'Ennius, telle qu'on puisse en faire une lecture continue; je doute pour ma part que le hasard puisse réussir à former un seul vers», après avoir dit: «De même, si on entre dans une maison, dans un gymnase ou une place publique, en voyant la disposition, la mesure, l'organisation de toutes choses, on ne peut penser que tout cela se fait sans cause, mais on comprend qu'il y a quelqu'un qui dirige et à qui on obéit».² Bien sûr, l'objection de Balbus est contemporaine du texte de Lucrèce, qui prend lui aussi l'exemple des lettres de l'alphabet,³ et à côté de Machiavel et des *Machiavellistae* ainsi que les Aristotéliens de Padoue, c'est aussi Lucrèce que Campanella réfute dans l'*Atheismus triumphatus*, le mêlant sans le dire à Cicéron, puisqu'il remplace Ennius par Virgile:

Lucrèce est donc ridicule quand il affirme que le monde a été créé au hasard des atomes qui s'agitent dans le vide et que c'est un hasard s'ils se sont agrégés dans la construction qu'il présente. Comment le hasard téméraire aurait-il pu être à l'origine d'un ordre rationnel si admirable? Et pour reprendre son exemple, selon lequel, de même que les lettres de l'alphabet sont placés dans des différents ordres pour composer autant de livres, de même plusieurs mondes prennent leur origine dans des atomes qui s'agrè-

¹ CICÉRON, *De natura deorum*, II, 37; en II, 36, sur la maison «si le concours des atomes peut faire un monde, pourquoi ne peut-il faire un portique, un temple, une maison, une ville, ouvrages moins laborieux et beaucoup plus faciles?».

² CICÉRON, *De natura deorum*, II, 5; Gassendi reprendra tous ces textes dans *Le Principe efficient*.

³ Et bien sûr il est fort tentant d'imaginer une réponse directe de Cicéron à Lucrèce, d'autant que l'on connaît la part que Cicéron et ses frères ont prise dans la publication du *De natura rerum*.

gent par hasard de différentes manières, je dis que, si elles avaient jetées au hasard, jamais ces lettres que je mets ici en ordre ne se seraient organisées dans l'ordre qui est celui de ce livre tel que je l'ai voulu, moi qui opère selon l'art, et que jamais les lettres jetées des milliers et des milliers de fois ne se seraient organisées pour composer l'*Énéide* de Virgile : mais il a suffi de quelques années pour que l'art de Virgile mette dans l'ordre qui caractérise la composition de ce poème. C'est pourquoi nier l'architecte du monde revient très exactement à affirmer que c'est l'encre, en tombant par hasard sur le papier, qui a formé toutes les lettres de ce livre, et que les pierres, la chaux et le bois se sont réunis par hasard pour fabriquer cette maison. C'est le comble de la sottise ! Si le hasard pouvait faire ce que l'art fait, alors le hasard serait l'art.¹

La réponse de Gassendi, du 13 mai 1633, n'est pas moins corrosive, mais elle prend la forme d'une grande douceur, par application de la méthode poétique de Lucrèce : pour instruire ces enfants que sont tous les adultes, il faut couvrir l'absinthe du goût du miel.² Aussi la réponse, apparemment flatteuse, fonctionne-t-elle sur la base d'une comparaison, figure aussi rare sous la plume de Gassendi, qu'elle est fréquente sous celle de Campanella, héritier de la pensée naturaliste italienne. Sur la base de ce double constat, de quasi exclusion de la métaphore chez Gassendi comparée à sa prolifération chez Campanella, il est clair que Gassendi, comme souvent, imite le style de son interlocuteur en un quasi pastiche :

Si tu n'étais pas homme à être rendu célèbre par ta valeur très éminente, ils ne seraient pas si nombreux à te courtiser et à chercher à te voir, mais le soleil ne s'indigne pas quand les héliotropes qui sentent profondément sa force le regardent. Tu ne devais pas devenir un homme aussi illustre, ou bien il ne faut plus trouver pénible que tes rayons laissent pantelants les yeux de tous les hommes de lettres.³

Gassendi introduit une double image, par le vocabulaire de la galanterie («courtiser»), puis par la métaphore naturaliste : l'héliotrope, nom savant du tournesol, renvoie à une étymologie explicite, la fleur qui se tourne vers le soleil. Les images de Gassendi font allusion au livre où Campanella exprime sa vision d'un ordre politique idéal, la *Cité du soleil*. Cette figure de style est d'autant plus remarquable que les métaphores gassendiennes se comptent sur les doigts d'une main ; et il importe de noter que presque toujours Gassendi fait usage de la métaphore dans un contexte où il modèle sa pensée sur celle de son interlocuteur. Or si, en 1630, le mythe solaire ne règle pas encore l'imaginaire de la cour de France, il est bien présent à la cour d'Espagne de Philippe IV, règne dont Campanella se fait le thuriféraire dans sa

¹ Cité d'après G. ERNST, *art. cit.*

² LUCRÈCE, *De natura rerum*, IV, 11-25.

³ Lettre de Gassendi à Campanella, d'Aix, le 13 mai 1633 (LL, p. 100).

Monarchie d'Espagne. Le soleil, conçu comme la quatrième planète, fournit un emblème approprié au quatrième roi Philippe, et il naît de cette correspondance la figure du «Roi Planète».¹

Comme souvent, Gassendi utilise la métaphore pour faire entendre à son interlocuteur, non sans ironie, que son usage est hautement problématique, voire nécessairement abusif: la métaphore est fallacieuse et inappropriée pour la science, risquant toujours de servir à des desseins qui ne sont pas scientifiques, mais déjà métaphysiques ou politiques. Chez Campanella, la métaphorisation de l'ordre du monde ne débouche-t-elle pas sur une fabrication de l'ordre politique? La métaphore crée une confusion entre deux registres qui, aux yeux de Gassendi,² doivent rester clairement distincts. Son interprétation de la Genèse sera donc philonienne et maimonidienne, ce qui est nécessaire dans cette période de renouveau des sciences:

Ce n'est pas l'intention des Écritures de nous apprendre une physique raffinée. Son intention est que nous soyons instruits de toute manière des choses qui regardent le salut; et pourvu que nous nous en pénétrions, elles se soucient peu que ces choses s'accordent au cordeau avec le savoir des physiciens. Mais à quoi, diras-tu, tend tout cela? À cela seulement que j'affirme que je n'approuve pas Fludd quand il se vante tellement que sa physique soit fondée dans le texte des Écritures. Et je ne nie certes pas que Moïse ait pu nous délivrer aussi des enseignements concernant la physique; mais personne ne me persuadera facilement qu'il l'ait précisément voulu.³

L'envoi en double de ses «observations du soleil» pourrait par là s'expliquer, ainsi que la formule d'agacement de Campanella, car il s'agit du précieux *Mercuré vu dans le soleil*, qui assied la réputation d'astronome de Gassendi, en tant qu'il est le premier à l'avoir observé réellement, se fondant sur l'avertissement de Kepler. En revanche, Campanella ne l'a pas observé, si bien que son affirmation qu'il a, lui, vu de ses propres yeux les parhélies, se colore de mépris. Le double envoi, par Gassendi qui a recours aux bons offices de ses deux amis, Naudé et Gaffarel, dont il sait combien ils sont proches de Campanella, ne peut être le fruit d'un oubli. En revanche, dans la République des lettres, les dons répondent à une stratégie, soit qu'ils appellent un contre-don, soit qu'ils jouent un rôle pédagogique.⁴ De fait, ce sont

¹ «*El planeta real*» apparaît dans Tirso de Molina, *Tanto es lo de mas como lo de menos* et Lope de Vega écrit dans *La nueva victoria de Don Gonzalo de Cordoba*: «Felipe se lève comme le soleil pour chasser ces nuages noirs», figure centrale d'une Cour éblouissante qui dispense la lumière et les faveurs. Aussi la devise du roi est-elle «*Illuminat et jovet*» (il brille et il chauffe), tandis qu'Olivares choisit comme devise le tournesol (ou héliotrope).

² C'est bien comme «politique» que Campanella est cité par Naudé dans les *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639), p. 49, à côté de Savonarole, entre autres, à ceci près que, pour Naudé, inspiré de Machiavel et qui s'oppose en cela à Gassendi, c'est une vertu.

³ P. GASSENDI, *Epistolica exercitatio* 232 a; voir S. TAUSSIG, F. FABRE, *Contre Fludd* (à paraître, Turnhout, Brepols, 2011).

⁴ Voir H. BOTS, F. WAQUET, *La République des Lettres*, Paris, Belin-De Boeck, 1997.

aussi des observations que Gassendi envoie à Mersenne en guise de conseil pour qu'il cesse la spéculation pure sans fondement empirique et la polémique, en l'occurrence contre Fludd, pour passer à l'étude de la nature.¹ L'objectif était de pacifier une querelle, en la déplaçant, au lieu de l'exaspérer par une violence mimétique entre le minime et le théosophe qui avait lui aussi tendance à préférer des faux soleils, d'autant plus faux et bâtards que sa théorie le conduisit en définitive à défendre le géocentrisme. Aussi l'envoi, réitéré, des «observations» de Gassendi à Campanella a-t-elle une double raison d'agacer le savant: de fait il n'est pas un observateur (d'où sa protestation «je l'ai observé») et par surcroît il perçoit l'insinuation de Gassendi (le reproche de ne pas observer lui-même) et la pédagogie qu'il prône.

Campanella répond par une superbe défense de la légitimité de sa méthode par analogie, en en donnant à Gassendi un bel exemple, celui du maître de la maison qui doit nécessairement savoir ce qui se passe à l'intérieur de chez lui. Dans ce dialogue de sourds, il fait ironiquement de son interlocuteur le porteur de ce trope, alors qu'il ne peut manquer de savoir que, pour Gassendi, la métaphore domestique est impropre à signifier le rapport entre le créateur et l'univers. Et c'est en quoi il est impossible de trouver ce genre de métaphore sous la plume de Gassendi. D'où la réponse non moins superbe de notre astronome: tu te prends pour le soleil, et tu te trompes doublement, d'une part parce que Dieu ne saurait être identifié au soleil, le soleil n'étant qu'une créature, et d'autre part parce qu'aucun humain ne pourra jamais accéder au point de vue de Dieu si bien qu'il ne saurait *a fortiori* ce qu'est être le maître de la maison: il reste à observer. «Tes rayons laissent pantelants les yeux de tous les hommes de lettres», pantelants oui, mais aveugles non.

Après Mersenne qui représente Campanella comme un savant qui néglige de se nourrir aux deux mamelles de la science, l'observation et l'expérience, auxquelles il a lui-même mis un certain temps à se convertir grâce à l'action entre autres de Gassendi, on lit le détail suivant, dans la *Vie de Peiresc* (livre V, 1634):

Il faut aussi dire sa joie d'avoir eu chez lui Thomas Campanella, philosophe célèbre, à l'époque (début de novembre) où il lui fallut observer la conjonction de Mercure avec le soleil. Il put être un témoin de ce que la planète fut invisible sous le soleil, étant en conjonction presque centrale. [...] Nous avons réglé le problème par une observation tout à fait semblable à Paris un an et demi plus tôt, exactement fin avril.²

Voilà une réponse au «j'ai observé» de Campanella. En dehors du témoignage de Mersenne, que l'on peut juger sujet à caution, étant donné la person-

¹ S. TAUSSIG, *L'Examen de la philosophie de Fludd de Pierre Gassendi par ses hors-texte*, «Bruniana & Campanelliana», xv, 1, 2009, pp. 247-340.

² P. GASSENDI, *Vie de Peiresc*, traduit du latin par R. Lassalle, Paris, Belin, 1992, p. 235.

nalité du minime et l'étendue des griefs entre les deux hommes, les *Lettres latines* donnent un autre indice de ce que Campanella avait la réputation de ne guère s'intéresser à l'observation réelle. Dans sa lettre du 23 juin 1644, Hôweleke (Hevelius) demande à Gassendi des renseignements sur un instrument «plus ingénieux que le tube de Galilée» que Campanella aurait inventé environ à la date de la naissance du dauphin: il rendrait la lune deux fois plus grande que la Place royale; il montrerait très clairement les accroissements et les diminutions des planètes; il permettrait une observation très précise de Mars et de Saturne, et des montagnes de la lune. Si un tel instrument existe, a-t-il des verres sphériques ou hyperboliques? Gassendi lui répond:

Pour tes questions sur Campanella, c'est de la fable pure. Il n'a jamais songé à fabriquer un télescope et il ne s'est jamais inquiété d'observer les phénomènes célestes. Il se trouve que Campanella a évoqué cela un jour en présence de personnes dépourvues de connaissance du ciel: aussi a-t-on entendu, qu'il se soit attribué à lui-même l'invention de ce télescope, que d'autres l'aient ainsi interprété d'après ses paroles ou qu'à la question du nom de l'homme, ils aient reporté sur lui l'invention et qu'il ne l'ait pas réfutée tout à fait, on a entendu, dis-je, le bruit courir ensuite dans la foule que Campanella avait inventé un télescope de ce genre et de ce que l'on y voyait [...].¹

Outre le fait qu'il est possible que Campanella se soit plu à se faire passer pour un authentique inventeur, il lui est arrivé de s'enticher des théories les plus surprenantes. Une année où la canicule avait été torride, et la sécheresse insigne, on aurait demandé son avis au Napolitain qui aurait délivré une théorie sur le rapprochement du soleil vers la terre.² Et Gassendi de commenter:

Qu'il ait exposé en réalité (et peut-être l'a-t-il aussi pensé) que l'excentricité du soleil avait beaucoup diminué ces dernières années et que le soleil s'était au surplus approché des terres de plus de quarante mille lieues, ou bien que ceux qui ont recueilli ces mots de sa bouche l'aient compris ainsi, ce propos se répandit dans la foule en sorte que ceux qui ignorent les choses ont tenu pour certain que le soleil était tout à fait descendu vers la Terre, jusqu'au moment où les froids et les pluies des années suivantes ont eu donné la certitude que le soleil était resté à sa place ou y avait été remis.

¹ À Hévelius 15 octobre 1644 (LL p. 380).

² Sur le rapprochement du soleil, voir lettre au comte du 25 décembre 1652 (LL p. 604), où cependant Gassendi met Campanella hors de cause («Tu demandes tout aussitôt que je t'ouvre ma pensée à propos de ce que les astrologues racontent chez toi, que le soleil a monté de deux degrés: en deux mots, je considère que ce sont des bagatelles (nugae j'imagine, non pas des bagatelles, mais des inepties). La même rumeur avait déjà été répandue au nom de Campanella, mais ces songes ne peuvent être que l'invention d'hommes qui sont en chasse d'une vaine gloriole sous le prétexte de la nouveauté et qui, pourvu que la multitude conçoive de l'admiration pour eux, ne craignent pas de devenir des objets de risée pour les quelques hommes capables de comprendre»).

Il faut nous reporter aux années 1638-1639, marquées par les deux textes que Campanella rédige pour la naissance du Dauphin, à savoir l'horoscope (*Horoscopus serenissimi principis delphini*) et l'églogue (*Ecloga christianissimis regi et reginæ in portentosam Delphini, orbis christiani summæ spei, nativitatem*), laquelle, écrite sur un ton prophétique inspiré de la 4^e *Georgique* de Virgile, contient des détails sur l'avenir de la France et de l'Europe, et reprend, en les appliquant à la France, les espérances eschatologiques qu'il a développées toute sa vie: la France doit devenir le royaume universel où règnera la paix dans la concorde de tous les princes, l'humanité se rassemblant sous un seul chef spirituel, comme il l'avait décrit dans sa jeunesse dans la *Cité du Soleil*. C'est de cette églogue que l'auteur de l'Extraordinaire du 31 mars 1639 de la *Gazette* de Renaudot tire ces données astronomiques fantaisistes selon lesquelles le soleil se rapprocherait de la terre de 55.000 lieues et que l'obliquité de l'écliptique diminuerait; il commente aussi l'interprétation qu'il attribue à Campanella de l'éclipse lunaire du 20 décembre 1638, pendant laquelle le signe du Lion occupait le milieu du ciel, comme un présage de troubles religieux.¹ Enfin le gazetier rapporte les merveilles que Campanella a observées sur Mars, grâce à une lunette: «Une montagne noirâtre mouvante, plus haute que les montagnes de la lune; lesquelles néanmoins sont crues trois fois plus élevées que celles de la terre; une large ceinture ronde rapportant quelque peu à l'arc-en-ciel, mais tirant sur le rouge, environne le pied de cette montagne. Le reste [achevant] le grand disque de la planète».

Il décrit aussi Saturne «d'une immense grandeur, composé de trois corps: l'un au milieu, en ovale, les autres à ses côtés; et entre ces extrêmes deux ouvertures, au travers desquelles on voit le ciel».

Une réponse à ces prophéties, publiée par Renaudot soucieux de «sauver l'honneur de la nation» en refusant de laisser passer les Français pour des gens crédules, paraît dans l'Extraordinaire n° 79 du 20 juin 1639, et paradoxalement, c'est Morin qui réfute point par point les fantaisies de Campanella, démontrant grâce à Tycho Brahé que l'apogée du soleil n'a pas varié depuis deux mille ans, ce que certifient des données astronomiques; il dénonce le caractère erronés des observations de Saturne et de Mars dont Campanella se serait servi pour justifier son hypothèse. En bref, Campanella a effectivement cru que la diminution de l'excentricité solaire était un des signes de la fin du monde annoncés par la Bible.² Mais la source des informations du

¹ Pour toute cette affaire, bien connue, voir M.-P. LERNER, *op. cit.*, p. 91 sqq. Ce qui est intéressant pour notre propos, c'est que Gassendi en parle cinq ans après les événements, sans pour autant faire part à son correspondant des attaques qu'il a continué de subir de la part de Campanella, pendant les dernières années de sa vie, à Paris (voir *ibidem*, p. 65 sqq.).

² Cfr. CAMPANELLA, *Cité du soleil*: «Très différents sur ce point des ignorants de notre siècle

gazetier est une lettre écrite en décembre 1638 par Antonio Santini, prêtre et mathématicien de Lucques, ami de Galilée, de Campanella et de Diodati qui fait circuler la nouvelle, mais qui l'attribue à Fontana de Naples.

C'est en raison du rôle de Diodati dans l'histoire¹ que Gassendi en est informé dans ses moindres détails. Diodati décrit les faits dans une lettre à Nathan d'Aubigné du 20 juin 1639:

Ce qui a donné occasion à la relation que vous avez vue dans la Gazette d'une observation du Père Campanella sur l'étoile de Mars a été une lettre qui me fut écrite d'Italie par un personnage de grand savoir de notre ville de Lucques nommé M. Santini, touchant un Napolitain nommé François Fontaine. [...] Ayant conféré de ceci avec le P. Campanella, il y a fait ses considérations lesquelles ayant communiquées à diverses personnes l'on a fagotté à vue du pays ce que vous avez vu dans la Gazette, qui toutefois n'a point été approuvé de lui, son sentiment n'ayant été compris.²

Diodati donne en suite une transcription en français du commentaire que Galilée lui a envoyé le 15 janvier 1639 sur les instruments et les observations de Fontana, et l'ensemble prouve que Campanella a effectivement désapprouvé l'article de la Gazette, sans que Renaudot insère de mise au point. Ainsi l'affaire s'envenime-t-elle après la mort du dominicain (28 mai 1639); et les interrogations se multiplient dans toute l'Europe savante.³ Cette lettre de Gassendi fait suite aux interrogations de Höwleke, et s'il nie que Campanella ait pu inventer un télescope (en sous-entendant que ce n'était pas dans ses moyens ni dans ses préoccupations), il rejoint le jugement de Diodati (sa lettre recoupe des passages de celle de son ami suisse) pour soutenir que Campanella, comme pur spéculateur, court toujours le risque de se tromper ou d'être mal compris.

Cette attitude de Campanella pose la question de la responsabilité du savant par rapport à la foule, qui, pour Gassendi, est immense. Il suffit de se reporter à son propre comportement lors de l'éclipse du 12 août 1654, qui a

que la destruction de l'univers surprendra comme un voleur pendant la nuit, ils sont persuadés que cette disparition se produira un jour et sera, conformément à la prophétie de Jésus-Christ, annoncée par des signes dans le soleil, la nuit, les étoiles».

¹ Diodati sera aussi le principal artisan de la réconciliation de Gassendi et Naudé avec Campanella, voir C. RIZZA, *Peiresc e l'Italia*, Turin, Giappichelli, 1965, pp. 239-273.

² Pour la version complète de la lettre de Diodati à Nathan d'Aubigné, *Une véritable & scientifique relation*, en *La communication scientifique à l'époque de Galilée*, in *Galilée: débuts pisans, résonances genevoises*, éd. S. Garcia, J. Lacki, Genève, Musée d'histoire des sciences, 2004, pp. 107-120.

³ Pourtant J. M. Gardair affirme que la publication de la *Gazette* relève d'une conspiration anti-galiléenne soutenue par les jésuites, qui auraient profité de la cécité de Galilée, devenu incapable de répondre. (J. M. GARDAIR, *Elia Diodati e la diffusione europea del Dialogo*, en *Novità celesti e crisi del sapere*, éd. P. Galluzzi, Florence, Barbèra, 1984), pp. 397-398. Mais M.-P. LERNER (*T. Campanella en France*) donne des arguments pour réfuter cette interprétation (p. 100) qu'il qualifie de «fantaisiste».

produit une vague de terreur dans les esprits et qui a suscité une abondante littérature.¹ Gassendi s'emploie à rédiger un texte scientifique en mesure d'enrayer la panique, c'est-à-dire une explication scientifique simple des phénomènes astraux qui permette de couper court à toute spéculation sur les rapports entre les étoiles et les actions des hommes – nous revenons à la question des présages dont Germana Ernst a délimité les enjeux et les articulations. La différence d'attitude entre Campanella en 1639 et Gassendi en 1652 incarne leur débat tel qu'il se noue dans leur correspondance.

L'emploi ironique et critique de la métaphore par Gassendi paraît clairement quand on remet la «mythologie solaire» de Campanella dans son contexte. Dans la prison de Naples, «il aurait détecté des mouvoir médiumniques chez un jeune compagnon de détention et lui aurait enseigné à adresser des prières au Soleil ainsi qu'aux autres divinités 'planétaires', puis à communiquer avec elles par l'entremise des anges».² Gassendi suggère, sans nommer les choses et donc sans attirer l'attention de quelque saint office qui soit, que la position de Campanella pourrait être moins respectueux du dogme catholique qu'il ne le prétend lui-même, et il exprime sans doute possible son désaccord, soupçonnant Campanella de pratiquer un culte idolâtrique au soleil, celui du sabéisme que dénonce Maimonide lisant la *Sagesse* (chapitres 11 sqq.).³ Notons qu'à cette date Gassendi, profitant de sa lecture d'Herbert de Cherbury, travaille la question de la genèse de l'idolâtrie.⁴ Campanella cependant ne lui répond pas sur-le-champ: il attendra d'être arrivé à Paris.

Gassendi, quelle que soit la controverse où il se trouve impliqué à cette époque (avec Mersenne/ avec Fludd et Gaffarel), montre une attitude

¹ E. LABROUSSE, *L'Entrée de Saturne au Lion, l'éclipse de soleil du 12 août 1654*, La Haye, Nijhoff, 1974. Cfr. Vincent de Paul qui rassure le supérieur de la mission de Varsovie grâce aux «très pertinentes raisons» de Monsieur Cassendieux (*sic* pour Gassendi), à qui est attribué un opuscule publié de façon anonyme destiné à détruire les vaines superstitions, le *Discours sur l'éclipse*. L'auteur y blâme «cette enfantine crédulité de notre populace, et la terreur panique qui lui avait saisi si fort le cœur, que quelques-uns achetaient de la drogue contre l'éclipse, les autres se tenaient à l'obscurité dans leurs caves ou dans leurs chambres bien closes et bien fermées, et les autres se jetaient à la foule dans les églises; ceux-là appréhendant quelque maligne et périlleuse influence, et ceux-ci croyant d'être parvenus à leur dernier jour».

² A. MOTHU, *Dieu et sa concurrence astrale*, «La Lettre clandestine», 18, 2010, pp. 239-292, ici p. 271, renvoyant à D. P. WALKER, *La Magie spirituelle et angélique de Ficin à Campanella*, Paris, Albin Michel, 1988 (éd. anglaise originale 1958), pp. 176, 180.

³ Voir S. STROUMSA, *Sabéens de Harran et Sabéens de Maïmonide*, en *Maïmonide et les traditions scientifiques et philosophiques médiévales (arabe, hébreu, latin)*, sous la direction de T. Lévy, R. Rashed, Paris-Louvain, Peeters, 2002, pp. 335-352.

⁴ Diodati rapporte de son voyage d'Angleterre plusieurs exemplaires du livre de Herbert, qu'il distribue parmi les savants pour obtenir d'eux leur jugement. Campanella donne le sien dans une lettre à Peiresc d'octobre 1633. Gassendi écrit personnellement à l'auteur en avril 1634, mais il n'envoie pas sa lettre. Après avoir été retouchée et pourvue d'un en-tête *Ad librum D. Edoardi Herberti Angli De Veritate epistola*, elle est publiée seulement dans les *Opera omnia* (t. III, pp. 411-419).

constante: il chercher à établir d'une liberté de pensée qui vise à consolider l'amitié entre les savants et, à cette fin, s'interdit l'usage des métaphores qui mêlangent le politique et le scientifique. Amitié ne veut pas dire complaisance. La suite de la lettre du 2 novembre 1632 donne à penser que, formellement parlant, pour Gassendi, il y aurait des similitudes importantes entre leurs deux méthodes, puisqu'il décrit sa propre attitude dans les termes d'une «double personne»:

En ce qui concerne mes *Commentaires d'Épicure*, j'ai l'impression que tu doutes de moi en te demandant si je ne pêche pas contre la religion. Que soit loin de moi la possibilité qu'il m'échappe quelque détail qui puisse entrer en conflit avec elle! Tu peux bien me rebattre les oreilles de la Providence, moi je la défends contre Épicure; il n'est pas vrai que je prends sa cause en main chaque fois qu'il se trompe. Je souhaite vivement que notre ami Naudé t'ait fait une copie de la lettre que je lui ai envoyée au mois de mai. S'il le fait, tu peux voir un échantillon de la dispute sur cette question de la Providence dans le domaine de la construction des membres, et tu peux en même temps connaître avec quelle passion j'embrasse le parti de la piété. Car, en qualité de philosophe, je ne dois pas dissimuler d'élément qui aide à élucider les opinions du grand homme que j'interprète; mais parce que je suis aussi chrétien et théologien, je dois me rappeler ce qui convient à ma double personne.

Gassendi semble présenter son propre travail, mais en fait il décrit celui de Campanella, le théologien. Car Gassendi réhabilitant Épicure n'a pas pour dessein de combattre la religion chrétienne, mais d'exposer un système d'interprétation de la nature qui soit plus vraisemblable que la doctrine aristotélicienne. Son objectif consiste moins à réfuter Épicure qu'à donner accès à la richesse de sa pensée. C'est dans ce sens, comme le dit la préface de *Vies et mœurs d'Épicure*, qu'il s'emploie à démontrer que sa vie a été vertueuse tout en réfutant ses thèses sur la Providence et sur le hasard. Ses recherches sur Épicure ne s'entendent que par rapport à son activité de savant et de philosophe, qui est elle-même étroitement liée à sa vocation de chrétien. Il n'y a pas de solution de continuité entre les deux personnes, quand on y regarde de près, et la formule est plus complexe que sa lecture immédiate ne le laisse penser. Elle ne s'entend qu'en réponse aux soupçons d'athéisme lancés contre lui par Campanella, et cela dans le contexte particulièrement lourd de ces années qui précèdent la convocation de Galilée dont il sera question dans la lettre suivante, au cœur de l'affaire Fludd.¹ Gassendi est particulièrement conscient à ce moment des conséquences que peuvent avoir les accusations lancées par un philosophe ou un théologien contre un autre: cela veut dire très concrètement appel à la puissance de l'État susceptible de châtier les «coupables». C'est pourquoi Gassendi procède avec Campanella de

¹ Voir S. TAUSSIG, L'Examen de la philosophie de Fludd de Pierre Gassendi par ses hors-texte, cit.

la même manière qu'il avait renvoyé dos à dos Fludd et Mersenne de sorte que ni l'un ni l'autre ne puisse mutuellement se nuire :

Faisant cela, je t'imité: grâce à ton talent pénétrant, tu as chassé les raisonnements des impies et triomphé de l'athéisme; grâce à ta candeur immense, tu n'as rien tu non plus des arguments qui sont exposés d'ordinaire, ou qui peuvent l'être, en faveur d'une cause mauvaise. Ainsi donc, tout en faisant intervenir les murmures de nos adversaires, il faut faire en sorte d'éviter que quelqu'un puisse soupçonner que nous ne croyions pas à notre propre cause, comme si nous n'étions capables de résister que quand nos ennemis agissent sans véhémence.

Sa méthode est d'exposer les opinions qu'il veut combattre (par un dispositif typographique très net, le texte étant présenté sur deux colonnes), leur donnant pour ainsi dire toutes leurs chances, selon la stratégie du double discours couramment pratiquée par l'athéisme militant. Du reste, dans l'autre conflit qui a particulièrement occupé Gassendi ces années-là, opposant Gaffarel, un autre de ses intermédiaires auprès de Campanella, à Mersenne, il s'est bien s'agi de cela, puisque Gaffarel, dans les *Abdita divinæ Cabalæ mysteria contra Sophistarum logomachiam defensa* (Paris, 1625) critique la méthode que le minime emploie dans les *Quæstiones celeberrimæ in Genesim* (Paris 1623) contre le *De sensu rerum* de Campanella (p. 68). Au-delà du cas de Campanella, Gaffarel accuse Mersenne de confondre toutes les pratiques (art divinatoire et cabbale) et de cataloguer comme art magique donc diabolique ce qui est un commentaire de l'Écriture sainte. En procédant ainsi, Mersenne enseigne à son tour des pratiques dangereuses; alors que Mersenne, explique-t-il, en appelle à l'État pour que soient prises les mesures nécessaires contre les prétendus dangers de la doctrine cabalistique (p. 71), il ne se rend pas compte qu'il enseigne ouvertement dans ses écrits la magie diabolique en la décrivant soigneusement sous prétexte de la condamner – ce qui est encore le meilleur moyen de la faire connaître: et «l'État devrait lui en demander compte», écrit-il (p. 72).¹ Donc Mersenne qui, sous prétexte de démontrer les dangers de la doctrine que professe Campanella, s'efforce d'exposer le plus clairement possible les grandes lignes de sa cosmogonie et de sa doctrine pansensualiste ne procède pas autrement que Campanella contre ses adversaires: il s'agit de dénoncer les athées, car si Mersenne n'examine pas dans le détail tous les arguments de Campanella qu'il donne à lire, cependant sa condamnation est univoque et sans réplique. Dès lors l'appel à la puissance publique ne peut qu'être dangereux.

Gassendi qui médite profondément ce que doit être le savant, exprime ouvertement sa position, loin de tout «double discours» ou «double vérité», voire «double personne»: «Mon seul titre de gloire est que je suis plein de

¹ Voir pour toute cette affaire S. TAUSSIG, *Entre Gaffarel et Mersenne: Gassendi et le poison de l'amitié*, à paraître «Revue d'Histoire des Sciences», 2011.

passion pour la vérité et que je ne veux tromper personne, de même que n'être trompé par personne. Je dis cela à cause de mes observations: elles peuvent manquer d'habileté, mais jamais de sérieux». ¹ Aussi sa grande préoccupation est-elle d'apaiser les querelles entre savants. Il ne s'agit pas d'une position purement morale; il y va aussi de la survie de la vie intellectuelle et scientifique, car il n'est rien de plus dangereux, à ses yeux, pour la République des savants que de laisser voir à l'extérieur ses dissensions, et pire encore de demander au bras de l'État de les régler. Il n'est du reste pas seul à partager cette opinion, puisque le colophon de Mersenne qui contenait les mises en cause les plus graves des *Quæstiones* et l'approbation des exécutions capitales d'auteurs hétérodoxes, ainsi que l'évocation des cinquante mille athées vivant en liberté à Paris, a été expurgé de la première édition et remplacé par une version «plus anodine». ² Il faut aussi noter que, si Campanella fait tous ses efforts pour acquérir une position de conseiller à la cour de France, ³ il n'obtiendra jamais la position dont il se juge digne auprès de Louis XIII, en dehors de la commande que lui passera Richelieu pour les deux textes précités en l'honneur de la naissance du futur Louis XIV. ⁴ Le pouvoir veut bien être loué, mais non point conseillé; les «plumes» peuvent faire valoir sa politique et l'expliquer, mais non point prétendre la déterminer. Cette réserve du politique par rapport aux savants, reflétant symétriquement l'attitude de retrait de la majorité d'entre eux par rapport au politique (Campanella étant une exception, de même que Naudé auprès de Mazarin) comme en témoigne la position même de Gassendi, justifie les analyses de Reinhart Koselleck pour qui, au lendemain des guerres de religion, il existerait une sorte de pacte entre la République des savants et le pouvoir, qui assurerait à la recherche et au progrès de la connaissance la protection et la garantie de l'État, à condition qu'elle se constitue comme une sphère autonome par rapport au politique, qui seul opère le contrôle exclusif de la violence et théorise ses moyens d'action. ⁵

Après que Gassendi a réussi, semble-t-il, à faire entendre raison à Mersenne et à Gaffarel dans les deux affaires qui les intéressaient, et où l'expression publique (c'est-à-dire dans des livres) de leurs différends risquait d'affecter

¹ *Ibid.*, lettre du 2 novembre 1632, in *LL* pp. 95-96.

² Voir sur l'histoire du colophon, M.-P. LERNER, *op. cit.*, note 28, pp. 22-23 et W. L. HINE, *Mersenne variants*, «Isis», 67, 1976, pp. 98-103.

³ Il écrit, depuis Rome, entre 1631 et 1632, directement à Richelieu et compose en 1632 un *Discorso politico* dont il adresse une copie au Père Joseph, avant de se réfugier chez l'ambassadeur de France et de préparer son départ pour Paris, via Marseille.

⁴ Voir *ibid.* p. 42 sqq. Sur les détails de l'accueil, d'abord excellent par la cour de France, p. 50, la commande p. 84.

⁵ Notamment le 1^{er} chapitre, *La structure politique de l'absolutisme comme condition des Lumières*, in *Le Règne de la critique* (éd. or. *Kritik und Krise* 1959), trad. franç. par H. Hildebrand, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

en général la paix nécessaire aux savants pour qu'ils puissent faire leurs recherches, il ne faut pas s'étonner de ce que la lettre à Campanella, où il mentionne la convocation de Galilée par le Saint Office, ne porte pas pour titre cet événement, mais une prière instante: «Pour le prier de réconcilier Galilée et le père Scheiner». De fait, l'amitié entre les savants est la condition à la fois de la progression du savoir et de la paix nécessaire à la recherche. Gassendi ne peut pas ne pas savoir que l'affaire Galilée dépend aussi de ses rapports avec les jésuites, et à cette occasion, il ment à Campanella, parlant d'une lettre que l'astronome florentin lui aurait envoyée. On n'a aucune trace de cette lettre, et il y a peu de chance qu'elle ait jamais existé. La mention de Galilée, outre qu'elle renvoie à l'actualité brûlante de la convocation de l'astronome, est un élément essentiel dans la pacification des mœurs des savants, que Gassendi appelle de ses vœux. C'est aussi parce qu'il a découvert en Campanella un soutien constant de la cosmologie galiléenne que Mersenne peut tempérer ses condamnations de l'auteur du *De sensu rerum et magia*; les points de vue les plus inconciliables, les personnalités les plus opposées, peuvent se retrouver. Tout est prêt pour que Campanella puisse être reçu en France par Peiresc et Gassendi, mais dans le secret de son arrivée, sans qu'il reste trace des escarmouches passées:

Tu ne te mettras pas en colère, je le pense, de ce que je sois au courant de ton arrivée. Notre illustre ami Fabri a su à qui il confiait cette nouvelle en me la confiant à moi. Il l'a confiée à un homme qui sait très bien garder un secret et qui est très plein de considération pour toi. Crois-tu en vérité que quelqu'un en France va apprendre ton arrivée avec un plaisir plus total? En tout cas, mon exultation fut intense quand j'ai découvert que tu avais heureusement abordé nos rivages, et je n'ai pu m'empêcher de te le déclarer de bonne heure en invoquant toute ma prospérité. L'insigne sentiment de mon bonheur exige que je demeure ici en Provence ou dans cette ville jusqu'au moment où je pourrai enfin te voir, t'embrasser et te parler.¹

¹ Lettre du 30 octobre 1634 (LL p. 133).

IL «MEDICO DALLA SPADA»: TOMASO ZEFIRIELE BOVIO

MARIA PIA VANNONI

SUMMARY

Zefiriele' Tomaso Bovio was born of a noble Veronese family in 1521. After an adventurous youth with a keen interest in warfare, he decided to take up medical practice. An extravagant and isolated character, a reader of Paracelsus, and a great admirer of the Bolognese doctor Leonardo Fioravanti, Bovio was active in the polemic against academic medicine which characterised the whole of the sixteenth century. His medical practice cannot be detached from his harsh criticism of the vices and the failures of learned academics, and his lively works, published in Venice towards the end of the 1500s, could not have been ignored by the medical Colleges against which they were directed.

DALLA metà del Cinquecento il pensiero del medico rivoluzionario svizzero Paracelso conosce un'ampia diffusione in tutta Europa.¹ Ciò avviene grazie al grande lavoro di traduzione e di pubblicazione compiuto da alcuni seguaci della 'nuova medicina' paracelsiana (tedeschi, inglesi e francesi) impegnati a mettere ordine negli scritti del maestro. In questo primo periodo il paracelsismo si delinea come un movimento, «un vaste courant d'idées»² che, secondo i diversi paesi in cui filtra, va «coniugandosi con motivi, esigenze e tradizioni autoctone spesso più antiche e talvolta anche sostanzialmente diverse».³ Ma se in Francia⁴ e in Inghilterra la ricezione

mariapia.vannoni@sumitalia.it

¹ Non potendo approfondire in questa sede la diffusione delle idee e degli scritti di Paracelso, avvenuta in Europa a partire dal 1560, rimando ai lavori di A. G. DEBUS, *The French Paracelsians: the Chemical Challenge to Medical and Scientific Tradition in Early Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, e D. KAHN, *Alchimie et paracelsisme en France*, Genève, Droz, 2007. Per la circolazione dell'opera di Paracelso in Italia, Cfr. A. CLERICUZIO, *Chemical Medicine and Paracelsianism in Italy, 1550-1650*, in *The Practice of Reform in Health, Medicine, and Science, 1500-2000. Essays for Charles Webster*, a cura di M. Pelling e S. Mandelbrote, Ashgate, 2005; M. FERRARI, *Alcune vie di diffusione in Italia di idee e di testi di Paracelso*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Convegno internazionale di studi (26-30 giugno 1980), Firenze, Olschki, 1982, pp. 21-29; P. GALLUZZI, *Motivi paracelsiani nella Toscana di Cosimo II e di Don Antonio dei Medici: alchimia, medicina, «chimica» e riforma del sapere*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, cit., pp. 31-62.

² D. KAHN, *op. cit.*, p. 11.

³ P. GALLUZZI, *op. cit.*, p. 31.

⁴ In Francia la facoltà medica e il Parlamento di Parigi nel 1566 mettono al bando l'uso farmacologico di preparati a base di antimonio dando avvio a un susseguirsi di dibattiti tra galenici e paracelsiani che si prolungherà fino a tutto il primo Seicento. A questo proposito rimando ai lavori, citati poco sopra, di A. G. Debus e di D. Kahn.

dell'opera paracelsiana dà immediatamente vita a una serie di accessi e appassionati dibattiti tra i sostenitori della 'nuova medicina' e i difensori della tradizionale medicina galenica, in Italia non sembra verificarsi, almeno inizialmente, lo stesso fenomeno. A metà del xvi secolo vi è soltanto qualche traccia dell'influenza del rivoluzionario medico svizzero nella penisola, la diffusione dei testi di Paracelso è minima, per lo più episodica e spesso legata a singoli individui e ad alcuni aspetti, quali ad esempio i rimedi chimici, della sua 'nuova medicina'. In questo panorama, nel quale soltanto operando una forzatura si potrebbe parlare di 'veri' paracelsiani, merita di essere approfondito il caso dell'improvvisato e acuto medico veronese Tomaso Bovio.

1. UN DOTTORE IN LEGGE E UOMO D'ARMI CHE DIVIENE MEDICO

Il patrizio veronese Tomaso Bovio¹ è certamente un personaggio singolare che si impone in modo originale sulla scena medica del Cinquecento: studia legge, è un uomo d'armi che viaggia ininterrottamente per anni in diversi paesi d'Europa e soltanto a metà della sua esistenza sembra essere illuminato da uno spirito di carità e da un amore per l'umanità che lo avvicinano all'arte medica. Pienamente coinvolto nelle trasformazioni che subiscono la teoria e la pratica medica cinquecentesca, il nobile veronese può essere definito un praticante di medicina, a metà strada tra i guaritori popolari e i 'nuovi' medici empirici, spinto da un forte sentimento di filantropia; lo stesso che, oltre a muoverlo alla cura, lo porta a emettere dure critiche verso la classe medica accademica. Bovio è, in questo senso, certamente un paracelsiano. Tra i principali tratti distintivi, che avvicinano il nobile veronese a Paracelso, vi sono ad esempio le critiche senza freno allo scarso o incompleto sapere del mondo accademico e le feroci invettive scagliate contro l'inetitudine dell'intera classe medica veneta.

Dunque, dall'eclatante gesto del rivoluzionario medico svizzero che manda al rogo uno dei testi più autorevoli della medicina classica, il *Canone* di Avicenna, ai violenti attacchi ripetutamente pronunciati dal nobile Bovio, il movimento di protesta, emblema di un modo 'nuovo' di guardare alla medicina, è inequivocabilmente lo stesso.

¹ Tomaso Bovio nasce nel 1521 da una nobile famiglia alle pendici del Monte Baldo, vicino a Verona. In giovinezza si sposta da un luogo all'altro abbracciando infine la carriera militare, studia legge a Padova, Bologna e Ferrara, combatte in Francia e in Germania, partecipa alla guerra di Carlo V contro la Lega di Smalcalda arruolandosi tra le truppe pontificie. Rientra a Verona verso il 1560 ma è costretto poco dopo a fuggire e ripara per qualche anno prima a Genova e poi a Savona. Quando infine torna nella città natale in qualità di 'nuovo' medico empirico vi resta fino al momento della morte, sopraggiunta il 18 settembre del 1609. Per un'introduzione alla figura di Tomaso Bovio, Cfr. A. INGEGNO, *Bovio Zefiriele Tommaso*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971, s. v., e M. RIZZARDINI, *Tomaso Zefiriele Bovio, medico, alchimista e astrologo*, «Secretum-online», VI, 2006.

Tomaso Bovio è, per suo stesso dire, il «medico dei disperati e degli abbandonati» perché tali sono coloro che salva da sicura morte per colpa di dottori 'scellerati', avidi di denaro e null'altro. Già nel volersi così chiamare si può intravedere la definizione dell'ambito in cui Bovio si muove, quello cioè della 'nuova medicina' empirica in aperta polemica con il mondo della medicina tradizionale accademica, e sembra emergere una sua decisa presa di posizione all'interno di questa polemica, forse prima di tutto politica e sociale. A questo proposito Alfonso Ingegno precisa, infatti, come di fronte alla figura di Tomaso Bovio non si possa parlare né di un personaggio della cultura popolare in senso stretto né di un medico e filosofo rappresentante di un qualche sapere accademico:¹ Bovio è un uomo che si trova a praticare l'arte medica fuori dalle accademie, non frequenta le corti, e di conseguenza s'inserisce, più e meglio di molti altri, in quel nuovo clima di aspra opposizione alla medicina ufficiale che investe tutto il XVI secolo.

2. UN AMMIRATO MAESTRO DI «NAZION BOLOGNESE»:

LEONARDO FIORAVANTI

Se gli anni passati a Genova e per qualche tempo a Savona testimoniano di come Bovio si sia fatto sempre più forte delle sue capacità nel praticare la medicina – alla luce delle accuse che indirizza ai suoi colleghi accademici quando torna a Verona – quando tuttavia è ancora alle prime armi con il nuovo mestiere, sappiamo che si rivolge per corrispondenza a un famoso chirurgo, il medico bolognese Leonardo Fioravanti,² prima di mettere in atto una, probabilmente la prima, delle sue miracolose cure.

Bovio è a conoscenza della fama e dei successi di Fioravanti, anche se non lo cita tra le sue fonti autorevoli e non racconta di come o grazie a chi riesca ad ottenere il suo recapito per potergli presentare le sue richieste, perché il medico e chirurgo bolognese è a quell'epoca ormai molto celebre. E proprio per questo può apparire singolare scoprire che nelle opere di Bovio non si legge nulla di quello che viene a essere un breve ma fruttuoso scambio epistolare tra i due.³ Certa è però la stima e la grande considerazione che Bovio ha dell'attività del medico bolognese e che non esita a mostrare.

¹ A. INGEGNO, *Il medico de' disperati e abbandonati. Tommaso Zeffiriele Bovio (1521-1609) tra Paracelso e l'alchimia del Seicento*, in *Cultura popolare e cultura dotta nel Seicento*, Atti del convegno di studio di Genova (23-25 novembre 1982), Milano, Angeli, 1983, pp. 164-174.

² Per approfondire la figura di Fioravanti, rimando, tra gli altri, ai lavori di P. CAMPORESI, *Camminare il mondo. Vita e avventure di Leonardo Fioravanti medico del Cinquecento*, Milano, Garzanti, 2007, G. COSMACINI, *Ciarlataneria e medicina. Cure, maschere, ciarle*, Milano, Cortina, 1998, G. ZANIER, *Medicina e filosofia tra '500 e '600*, Milano, Angeli, 1983.

³ Mentre è possibile averne notizia dall'autobiografia di L. FIORAVANTI, *Il Tesoro della vita humana, Dell'eccellente Dottore & Cavaliere M. Leonardo Fioravanti Bolognese*, Venetia, Melchior Sessa, 1570.

Il medico veronese chiede, infatti, esplicitamente aiuto all'esperto e celebre «professor de' secreti» nella scelta del migliore rimedio medicinale da utilizzare e, pur fingendosi un empirico che già da cinque anni pratica l'arte della medicina ed ha conoscenza del mestiere,¹ non ostenta alcun tipo di presunzione, sa di doversi mostrare umile per poter ottenere i suggerimenti che gli servono e sa di dover persuadere alla risposta il suo destinatario con parole lusinghiere e di stima.

La risposta del medico bolognese non tarda ad arrivare e tuttavia non contiene quelle informazioni su formule segrete e preziose che Bovio avrebbe voluto leggere. Fioravanti, infatti, si preoccupa di fargli avere i farmaci per curare il suo amico malato² ma si guarda bene dal dettargli ingredienti di quei preparati mirabili che gli hanno procurato tanto successo, e per difendere il proprio segreto d'inventore si fa schermo della bontà divina, responsabile delle sue miracolose scoperte terapeutiche. Quello del medico bolognese dunque sembra non essere altro che un garbato ma secco rifiuto. Ciò nonostante, leggendo a pochi giorni di distanza un'altra lettera di Bovio, si ha l'impressione che egli, tutt'altro che deluso, voglia fare ancora affidamento sulle doti straordinarie dei rimedi di Fioravanti e si confronti di nuovo con lui prima di intervenire. Questa volta però Bovio non mira più a conoscere l'intima composizione dei preparati di Fioravanti e si limita a farsi suggerire quando e in che modo agire con i farmaci che gli saranno inviati. Più di tutte le altre lettere, in questa è possibile vedere una sorta di attestato di fiducia e di stima del nobile medico veronese nei confronti dell'affermato «professore de' secreti». Fioravanti gli fa recapitare la risposta e sarà questa l'ultima documentata comunicazione tra i due.

Ecco dunque che Bovio non solo entra più di una volta in contatto con il famoso chirurgo bolognese, ma ha l'opportunità di conoscere due tra i suoi rimedi più mirabili, un unguento «incompostibile» per la cura della podagra e la venerabile pietra filosofale, o quintessenza vegetabile, una sorta di panacea universale con la quale Fioravanti è convinto di ottenere prodigiosi effetti. Il medico bolognese è molto attento nell'istruire il suo discepolo riguardo ai modi e ai momenti di utilizzo dei suoi preparati, è preciso nelle indicazioni e nelle raccomandazioni, e non manca sul finire della sua ultima lettera di ricordare a Bovio di essere in futuro a sua disposizione ogni qualvolta ne abbia bisogno. Se dunque, dopo questo serrato scambio epistolare, non si ha documentazione di altri contatti tra i due, è però la pratica

¹ Bovio invece scrive a Fioravanti da Genova dopo esservi arrivato soltanto poche settimane prima e probabilmente lo fa per cercare di non apparire un medico improvvisato, del tutto sprovvisto, agli occhi del chirurgo bolognese.

² Bovio scrive a Fioravanti perché dice di voler curare dalle gotte un suo amico, Messer Marcantonio Pallavicino.

terapeutica di Bovio a parlare di una sempre indubbia prossimità al grande «professor de' secreti» bolognese.

In questo senso Bovio sembra seguire la linea di Fioravanti soprattutto per quel che concerne quella che Eamon definisce la «politica della purificazione». ¹ Fioravanti, infatti, assegna a forti emetici e violenti purganti un ruolo fondamentale nella sua terapeutica e altrettanto Bovio ribadisce, in più di un'occasione, la necessità di vomitare ed evacuare per scacciare la malattia. Come Fioravanti, anche il medico veronese guarda, infatti, ancora alla malattia come a una corruzione che invade il corpo creando un significativo sbilanciamento degli umori.

Ma se Paracelso è considerato un 'riformatore della medicina' proprio a partire dallo scardinamento del vecchio sistema teorico galenico, bisogna allora ammettere che chirurghi e medici empirici alla maniera di Fioravanti e uomini molto vicini ai guaritori popolari come Bovio si allineano solo per certi aspetti al rivoluzionario medico svizzero (ad esempio nella polemica generale all'immobilismo del mondo accademico o nella denuncia contro medicinali legati ad interessi economici) mentre per molti altri, come nel caso dello schema diagnostico, mostrano, non senza contraddizione, di essere ancora intrinsecamente legati ai paradigmi della medicina classica. Il medico veronese rispetto, ad esempio, alla teoria paracelsiana della localizzazione della malattia, dove mali diversi sono responsabili delle diverse parti del corpo, segue ancora la teoria galenica, sostenendo l'idea che l'umore discende dal cervello ed a seconda delle diverse parti del corpo in cui si posa provoca una malattia differente.

Tuttavia, se Tomaso Bovio sembrerebbe in questo senso, cioè dal punto di vista teorico, allinearsi con i dotti medici del mondo accademico, in ambito pratico si scontra con loro, oltre che per gli altri aspetti considerati, proprio a partire dalla diversa modalità di espulsione (o di evacuazione) dei suddetti umori corrotti. Sia per il medico bolognese sia per il nobile Zefiriele, emetici e purganti hanno lo scopo di evacuare gli 'umori peccanti'; entrambi consigliano inoltre di purificare il corpo con una dieta ricca in modo da «sostentare la natura».

Gran parte degli scritti di Bovio, infatti, è dedicata proprio alla descrizione della sua terapeutica, fatta soprattutto di buoni cibi e buon vino, ² oltre che di quei preparati dai nomi bizzarri e altisonanti (l'*Hercole* miracoloso ne è solo un esempio) che certamente risentono della suggestione del suo stimato maestro bolognese.

¹ Cfr. W. EAMON, *La scienza e i segreti della natura: i libri di segreti nella cultura medievale e moderna*, Genova, ECIg, 1999.

² Il nobile veronese consiglia ai propri pazienti uova fresche, capponi, vitelli, capretti, pernici e buon vino «gagliardo e potente», bianco o rosso, in modo da reinserire «nova carne, novo sangue, & novi spiriti» nel corpo del malato.

3. PARACELSO: UN «HUOMO GRANDISSIMO TRA GRANDI»

Lasciata Genova, il «medico de' disperati» torna dunque a Verona arricchito da nuovi preziosi consigli terapeutici, e tuttavia le novità da apprendere intorno alla materia medica sembrano per lui non essere ancora finite: grazie infatti al medico bresciano e suo amico Girolamo Donzellini,¹ Bovio fa la conoscenza dei libri di Paracelso.² Se pur a ragione Alfonso Ingegno sostiene che Bovio meriti di essere studiato come un «episodio di quella storia del paracelsismo italiano della fine del '500»,³ non credo sia possibile definire il rapporto tra i due medici parlando di un semplice e lineare passaggio di dottrine da precettore ad allievo.

Il nobile veronese ammette di non aver mai letto nulla del medico svizzero fino al momento in cui si dice pronto ad aiutare Donzellini nella traduzione dal tedesco⁴ di quei tre libri (non è dato sapere di quali opere si tratti) che costui tempo prima aveva ricevuto in dono dalla Germania e che ancora non era riuscito a interpretare. Bovio, per suo stesso dire, prima rende chiari e lucidi passi fino a quel momento oscuri al Donzellini, e poi si fa prestare i libri di Paracelso per tenerli circa tre anni e cercare probabilmente di approfondirne la conoscenza. Tuttavia le conclusioni che il nobile veronese ne trae sembrano portarlo in una direzione che, almeno in parte, si allontana dalla via perseguita dal medico svizzero.

Bovio ammette di aver avuto a che fare con i testi di un «uomo grande, & nuovo mostro in natura, ma mostro in buona parte, perciocché eccede molto il comune sapere»,⁵ e nonostante ciò riconosce le difficoltà di penetrare totalmente quell'oscuro linguaggio che probabilmente diviene comprensibile solo leggendo tutti gli scritti del medico svizzero. Bovio – per suo stesso dire

¹ «L'Eccell. Medico Donzelino passando io un giorno da casa sua mi dimandò se havevo mai letto le opere di questo Paracelso, & io gli risposi non haverlo anco mai sentito nominare: onde egli mi tirò in una sua camera ben adorna, & trasse fuori d'un armario grande tre tomi, doi grossi, & un mezano, di questo Theofrasto [...]» (T. Z. BOVIO, *Melampigo ovvero confusione de' Medici sofisti, che s'intitolano Rationali, et del Dottor Claudio Geli, & suoi complici nuovi Passali, & Achemoni*, Milano, Gio. Battista Bidelli, 1617, p. 76).

² Per approfondire la figura e le opere di Paracelso rimando ai lavori di M. L. BIANCHI, *Introduzione a Paracelso*, Bari, Laterza, 1995, e *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1987; P. MEIER, *Paracelso, medico e profeta*, Roma, Salerno, 2000; A. MIOTTO, *Paracelso, medico e mago*, Milano, Ferro, 1971; W. PAGEL, *Paracelso. Un'introduzione alla medicina filosofica nell'età del Rinascimento*, Milano, Mondadori, 1989; E. STAHL, *Paracelso, medico, filosofo, mago*, Genova, ECIG, 1995; C. WEBSTER, *Magia e scienza da Paracelso a Newton*, Bologna, Il Mulino, 1984.

³ A. INGEGNO, *op. cit.*, p. 165.

⁴ È probabile che Donzellini possa aver diffuso in Italia i testi di Paracelso e che chieda aiuto al medico veronese non tanto perché lo consideri uomo di lettere quanto perché sa della sua dimestichezza con la lingua tedesca.

⁵ T. Z. BOVIO, *Melampigo*, cit., p. 81.

– purtroppo non ha letto che «trentasette Volumi scritti da lui»¹ e li considera troppo pochi per cogliere integralmente il complesso della medicina di Paracelso e potersi dichiarare uno che «vuol far professione di Paracelsista». Così se da una parte si schermisce da chi lo accusa di avere Paracelso come maestro dichiarando simili affermazioni delle «inutili pedanterie», dall'altra mette in guardia, circa la possibilità di aver commesso errori d'interpretazione, chi lo ha voluto come traduttore per possedere la dottrina del medico svizzero.²

Si può dunque con certezza sostenere che Bovio abbia letto Paracelso e ne abbia utilizzato direttamente le edizioni tedesche e si può altrettanto affermare che nel corso della sua attività di guaritore errante si sia in più di un'occasione riferito al medico svizzero per confrontare i rimedi scelti da lui o dagli altri medici, per criticare l'utilizzo di alcuni o per convalidare l'uso di altri, seppur mantenendo sempre un atteggiamento, più che di riverenza o di subordinazione, di confronto professionale tra colleghi. A questo proposito, Bovio non manca, infatti, di rimproverare Paracelso per essere stato poco incline a descrivere i suoi rimedi; se si fosse mostrato più aperto nel parlare delle sue dottrine mediche, si sarebbe certamente guadagnato molti più seguaci, mentre – continua Bovio – «egli ha lasciato troppo in preda alla invidia dell'altri».³ E non è tutto. Il medico veronese, trovandosi a parlare dei suoi 'personalissimi' rimedi terapeutici, afferma, non senza una certa presunzione, di aver ottenuto preparati che addirittura superano quelli del rivoluzionario medico svizzero, certamente un «uomo grandissimo tra grandi» ma che non è riuscito a fabbricare la medicina «la più bella, & migliore, che mai sia comparsa in luce».⁴

Bovio si sente dunque, almeno in un'occasione, persino più capace di Paracelso. Ed è proprio quest'atteggiamento, così differente da quello mostrato in precedenza verso il celebre chirurgo Leonardo Fioravanti, che impedisce di dare del suo rapporto con Paracelso un'unica, esaustiva definizione.

Tuttavia, se sono rare le citazioni dirette, solo talvolta si legge «scrive Paracelso» oppure «Theofrasto Paracelso dice», molto più spesso è il modo di agire di Bovio che tradisce quella sua dichiarata superiorità e che rivela gran parte della sua terapeutica essere, in verità, espressione della medicina paracelsiana. Come Paracelso considerava l'alchimia un'intensa attività alla fornace per l'ottenimento di preparati ad uso terapeutico e una fondamentale coadiutrice della medicina, anche il medico veronese sembra fare uso dei segreti modi degli alchimisti, si considera capace nell'uso dell'alambic-

¹ Ivi, p. 135.

² «Ma questo vostro Paracelso ha usato anco parole Sguizzare, Zingaresche, Arabesche, & formato nuove figure, & cangiato i nomi à molte cose» (ivi, p. 180).

³ T. Z. BOVIO, *Fulmine contro de' Medici putatitii rationali*, Milano, Gio. Battista Bidelli, 1617, p. 204.

⁴ IDEM, *Melampigo*, cit., p. 59.

co, parla di mortificazioni di metalli nelle miniere – di «disgiunger, & rifar' i metalli» – e fa mostra di sapere come utilizzare il fuoco e i suoi gradi nella preparazione dei suoi mirabolanti rimedi. Bovio dice, infatti, di avere con il medico di Einsiedeln «comunanza dell'arti distillatorie»,¹ sa l'importanza di derivazione paracelsiana di separare il puro dall'impuro nei minerali come nei vegetali, distingue tre diverse basi della medicina, «l'una è chiamata vegetabile, l'altra animale, & la terza minerale»,² e due soli principi della medesima, «esperienza, & ragione».³

Con la sua 'miracolosa' medicina empirica Bovio è dunque certamente vicino a Paracelso, non tanto sul piano teorico (manca di profondità nel penetrare gli argomenti e non avverte il bisogno di 'scardinare' l'intera medicina tradizionale) quanto invece sul piano pratico-operativo, per ciò che concerne la profonda credenza nella svolta pratica di cui necessita la medicina, la preparazione alchemica dei medicinali e l'amore verso il prossimo bisognoso di aiuto. Se, infatti, il 'riformatore della medicina' considerava la dedizione incondizionata verso i malati una virtù e uno dei quattro fondamenti della sua attività medica, e sentiva come un imperativo categorico il «caldo amore cristiano per il prossimo» al punto da affermare che «il medico è Dio»,⁴ Bovio ripete più volte di vestire gli abiti di medico spinto dalla «divina provvidenza» e al solo scopo di «giovare, & beneficiare altrui».⁵

E ancora, Bovio sembra avere ben presente l'importanza che Paracelso attribuiva all'astrologia,⁶ giudicata un sapere irrinunciabile per conoscere l'origine e la cura delle malattie, e fa mostra in più di un'occasione di agire come il medico svizzero sfruttando le proprie competenze in materia astrologica per conoscere la natura di un morbo e il momento opportuno per curarlo. Il «medico de' disperati» insiste infatti sull'importanza di rispettare le inclinazioni e gli influssi benevoli o maligni degli astri – ad esempio il fatto che «la Luna sia in aspetto felice di Giove, ò di Venere»⁷ – sulla necessità di guardare alle stagioni dell'anno e alle diverse costituzioni celesti,⁸ e si dice in grado di esaminare le stelle – «la stagione & temperatura del Cielo»

¹ IDEM, *Fulmine*, cit., p. 204.

² IDEM, *Flagello dei medici rationali, di Zefiriele Tomaso Bovio nobile veronese; nel quale non solo si scuoprano molti errori di quelli, ma s'insegna ancora il modo d'emendarli, & correggerli*, Venetia, Domenico Nicolini, 1583, p. 33.

³ IDEM, *Melampigo*, cit., p. 82.

⁴ E. STAHL, *op. cit.*, p. 235.

⁵ T. Z. BOVIO, *Melampigo*, cit., p. 98.

⁶ «Ci si deve dunque rendere conto che la medicina deve avere negli astri la sua preparazione e che gli astri diventano i mezzi di guarigione: infatti gli astri superiori provocano la malattia, uccidono, ma guariscono anche», in PARACELSO, *Paragrano*, in *Alchimia. I testi della tradizione occidentale*, a cura di M. Pereira, Milano, Mondadori, 2006, p. 858.

⁷ T. Z. BOVIO, *Flagello*, cit., p. 37.

⁸ Secondo Bovio bisogna considerare «i moti, & aspetti di Saturno, ò di Marte, ò di Mercurio buono con i buoni, & cattivo con i cattivi per lo più absoritori della vita vostra, ò di Giove, ò di Venere per lo più conservatori di essa» (IDEM, *Melampigo*, cit., p. 49).

– mostrando in questo modo di muoversi agevolmente non solo tra i libri degli *auctores*¹ ma anche tra le conoscenze contenute nei taccuini, nei pronostici e negli almanacchi del suo tempo.² E sempre nel segno di una profonda importanza attribuita all'astrologia è da leggere, nel 1572, la supplica a Papa Gregorio XIII con la quale Tomaso Bovio diventa Tomaso Zefiriele Bovio, o come lui stesso si definisce «Zefiriele, alias Tomaso Bovio». 'Zefiriele' è, infatti, il suo angelo custode – «che tanto è dire in nostra lingua, fiato di Dio serenante, & fecondante»³ – ed è ciò che, secondo le sue certezze astrologiche, da quel momento gli avrebbe permesso di entrare in possesso di rimedi terapeutici eccezionali.

Ma ad avvicinare il rivoluzionario medico svizzero e il nobile Bovio vi è, più di ogni altra cosa, la comune violenta polemica portata avanti contro la medicina accademica, contro l'abuso di costosi farmaci provenienti dalle 'nuove' terre appena scoperte, contro quegli interessi economici così cari ai colleghi togati e così lontani dai doveri del buon medico. In questa direzione, certamente Bovio si fa forte della strada aperta dalle violente critiche di Paracelso e, spada alla cintura proprio come il rivoluzionario medico svizzero, va sostenendo la sua italiana battaglia al mondo della medicina ufficiale.

4. ZEFIRIELE ALIAS TOMASO BOVIO

ALL'ATTACCO DELLA MEDICINA ACCADEMICA

È, infatti, nel 1583 che si assiste all'uscita del suo primo opuscolo, il *Flagello de' medici rationali*, nel quale Bovio mette per iscritto in forma di dialogo – dopo quasi vent'anni di mestiere e di acute osservazioni – tutto ciò che fino a quel momento aveva tenuto chiuso al sicuro nella sua agitata mente (dai ripetuti attacchi agli ambienti accademici chiusi e gerarchici, come il Collegio di Verona, alle sue personalissime teorie riguardo alla fabbricazione di medicinali) non mancando di rinforzare il suo pensiero con dettagliati elenchi di fonti autorevoli e con minuziosi racconti delle sue opere di salvez-

¹ Gli *auctores* di cui parla Bovio altri non sono che Arnaldo da Villanova, Alberto Magno, Marsilio Ficino e presumibilmente Paracelso.

² Anche a questo proposito il nobile veronese si dimostra un uomo del suo tempo perché riprende e sostiene la tradizione astrologica rinascimentale, imbevuta dei temi ermetici, mistici e neoplatonici, palesando una conoscenza tutt'altro che superficiale della materia. Egli dedica inoltre due opere all'astrologia, un manoscritto mai mandato alle stampe (intitolato il *Theatro dell'Infinito*) e un opuscolo (dal titolo *DechiARATIONE a maggior intelligentia di ognuno, descritta da Zefiriele alias Thomaso Bovio, per sua difesa, a confutatione dell'eccellente M. Annibale Raymondo Veronese, intorno all'aparitione della Cometa apparsa ali 9 Novembre 1577*, Verona, Sebastiano & Giovanni Dalle Donne, 1578) scritto in occasione di una disputa avuta con il famoso astrologo veronese Annibale Raimondi a proposito dell'improvvisa apparizione di una cometa.

³ T. Z. BOVIO, *Flagello*, cit., p. 135.

za. Bovio scrive per far sentire la propria voce in un'epoca dunque nuova, espressione di un clima che, soprattutto in medicina, sta cambiando, e pur non potendo esser considerato un medico in senso stretto, è evidente quanto si dimostri acuto nel comprendere l'importanza di pubblicare le proprie posizioni in materia.

Al *Flagello* fanno seguito a pochi anni di distanza altre due opere, il *Melampigo ovvero confusione de' Medici sofisti che s'intitolano rationali* nel 1585, e il *Fulmine contro de' Medici putatitii rationali* nel 1592, scritti, a differenza del primo opuscolo, più impegnati nella difesa della sua pratica medica mediante argomentazioni spesso lunghissime, fatte di continue ripetizioni e di particolareggiati esempi volti a sostenere le sue accuse.

Che cosa muove Bovio a pubblicare, non senza un certo coraggio, così tante pagine polemiche destinate a scatenare un'inevitabile reazione del mondo accademico?

L'intento del nobile medico, convinto dell'incapacità e dell'ignoranza dei destinatari delle sue accuse nell'arte della distillazione, nel riconoscimento dei 'semplici', nella preparazione dei rimedi e nella scelta di quali adottare nei confronti delle diverse malattie, sembra essere quello di voler correggere e di voler insegnare loro nel modo che lui ritiene corretto. Ma Bovio non solo vuole correggere i loro errori, vuole anche 'raddrizzare' la loro condotta morale, secondo lui contrassegnata da smodata avidità e sete di guadagno. I medici d'accademia divengono, infatti, nelle sue parole 'medici da rapina' senza altro scopo che quello di ricavare denaro dalle loro cure. E se il guadagno è lo scopo che muove i rappresentanti della medicina ufficiale, i rimedi adottati per i malati non possono essere altro che a favore di questo fine.

L'attacco sociale, e in certo senso politico, mosso da Bovio si lega dunque in questo modo alle critiche più specificatamente mediche, ed è appunto con il *Flagello* che l'audace Zefiriele s'inserisce nella vivace cultura medica del tempo.

Attraverso le sue opere Bovio racconta che di strada in strada, di casa in casa, presentandosi con abito militare e con una spada alla cintura, soccorre persone sopraffatte dalla sofferenza e abbandonate solo all'amore dei loro parenti. Il «medico de' disperati» non è interessato a guadagnare denari dalle sue cure, sono probabilmente le sue nobilissime origini a bastargli da sostentamento¹ e a dargli la possibilità di muoversi come una sorta di illuminato tra i sofferenti, ricchi o villani che siano, senza dimenticare di avere

¹ «Io non ho bisogno di loro, & mi diletto vivere in libertà, poichè la divina gratia mi hà dato tanto di havere, sapere, & potere, che hò da vivere senza i suoi stipendij, & così mangio, bevo, dormo, veggio, vesto, vado, & stò quando, & quanto mi porta, ò l'apetito, ò la ragione» (IDEM, *Melampigo*, cit., p. 130).

con sé i suoi preziosi, e talvolta costosi, rimedi. Nelle sue parole, infatti, il denaro è lo scopo di dottori che sarebbe sbagliato considerare tali, meglio sarebbe definirli assassini incapaci di pensare a nient'altro che il guadagno. I medici contro cui si scaglia con violenza Bovio sono, infatti, coloro che perdono tempo nella cura di certi malati per cercare di guadagnare il più possibile, coloro che commettono i peggiori errori nella diagnosi e nella terapia e nonostante ciò non perdono il loro alto rango di dottori del Collegio, ma soprattutto coloro che dimostrano di non avere a cuore la salute delle persone ma soltanto il peso delle loro borse.

In un'ottica cinquecentesca e paracelsiana, la critica di Bovio alla cattiva condotta morale dei medici 'togati' si può allora considerare anche entro la più ampia denuncia degli interessi economici intrecciati tra il mondo accademico e le farmacie. Le feroci e coraggiose accuse di Bovio dirette alla classe medica, laddove in particolare ha di mira il Collegio medico di Venezia e di Verona, sono, infatti, lontane – per usare un'espressione di Antonio Dal Fiume – dall'essere «una banale polemica relativa ad alcuni aspetti della tecnica medica»,¹ e devono invece essere opportunamente collocate in quel clima generale di lotta tra la dotta medicina accademica e la 'nuova medicina' empirica che caratterizza il XVI secolo. E Bovio sembra essere un uomo perfettamente inserito nel clima del suo tempo proprio perché ha ben presenti i vincoli commerciali tra i due mondi, dei medici e degli speciali, e con determinazione si fa portatore di questa denuncia.

Appare sempre più chiaro dunque come la sua pratica medica non possa in alcun modo essere disgiunta dalla sua polemica sociale e, in certo senso, politica. Tuttavia egli vorrebbe essere ascoltato, prima di tutto, proprio da quei 'medicastri' che non stima, pur se consapevole che «in qualche maniera cercheranno con parole d'opprimermi»,² e, infatti, scrive, non solo per rendere pubbliche le sue cure, ma anche per insegnar loro a riconoscere quegli errori «& questa così crassa ignoranza commune del passato & presente secolo».³

I medici che «si chiamano & intitolano con nomi di Medici rationali»⁴ portano spesso nomi di sconosciuti contemporanei di Bovio, talvolta però ostentano nomi più autorevoli come quello di Girolamo Fracastoro. Nei suoi confronti Zefiriele non ha cura di nascondere, per quanto riguarda la materia medica, la sua poca stima, lo definisce un «celeberrimo & grandissimo Poeta»⁵ ma non un altrettanto eccellente medico e non risparmia dure critiche contro il suo rimedio terapeutico, l'unguento mercuriale, adottato nella cura del Mal francese.

¹ A. DAL FIUME, *Un medico astrologo a Verona nel '500: Tommaso Zefiriele Bovio*, «Critica storica», XX, 1983, 1, pp. 32-59 (la cit. è a p. 37).

² T. Z. BOVIO, *Flagello*, cit., p. 1.

³ Ivi, p. 9.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ivi, p. 21.

I medici del Collegio, secondo il nobile veronese, non sanno distinguere tra le erbe e i metalli, la maggior parte non sa neppure che nelle prime si nascondono delle virtù che il medico può afferrare e utilizzare, non conoscono i segreti dell'arte di distillare, credono nella necessità di sanare gli infermi secondo quanto denaro possono trarne, ordinano poche ricette libresche con la pretesa che siano efficaci per qualsiasi genere di malattia, e infine fanno uso di medicine straniere – più rare e quindi certamente più redditizie – senza tenere in conto l'efficacia di quelle che nascono e crescono nei loro paesi.

La conclusione cui giunge Bovio è che sia il maggior guadagno tratto da un certo rimedio a fare da padrone per la medicina ufficiale e a decidere quali farmaci utilizzare per una sorte che si rivela spesso sfavorevole al malato.

5. L'*HERCOLE* MIRACOLOSO E ALTRI PORTENTOSI RIMEDI

La farmacologia di Bovio, invece, riposa su conoscenze popolari delle erbe e delle piante, sul sapere medico dei contadini, e in modo piuttosto grossolano su nozioni di metalli e di minerali, molto probabilmente apprese dalle opere di Arnaldo da Villanova e di Paracelso.

Tra i vari precipitati alchemici menzionati nelle sue opere, nel *Flagello* Bovio descrive con straordinaria dovizia di particolari la sua panacea universale, il preparato dal nome del mitico eroe greco che più di ogni altro evoca l'idea di potenza e di robustezza, il portentoso rimedio capace di «revocare da morte a vita»,¹ il suo *Hercole* miracoloso.² Dalla rigorosissima spiegazione del medico veronese ne conosciamo ingredienti, strumenti, tempi e modi. L'*Hercole* è una medicina in grani sotto forma di pillole, è rimedio di tanti mali ma non per questo deve essere usata molto di frequente, va spesso somministrata a piccole dosi e secondo l'età della persona, della sua costituzione e della sua malattia. L'*Hercole* è il farmaco che Zefiriele ha somministrato durante la peste di Verona nel 1576 a più di mille persone, a tutta la sua famiglia e a se stesso, testandone così personalmente il mirabile potere, e che ha salvato da sicura morte più di seicento persone malate «per causa de' vermi».

Oltre ai mirabili effetti del suo personalissimo rimedio alchemico Bovio parla anche dell'antimonio. Di esso, il nobile Zefiriele dice che è meno pericoloso del suo *Hercole* e per questo può essere più facilmente utilizzato, e racconta di averlo somministrato a monaci, monache e nobili di delicata complessione, oltre che a più di quattromila persone, compresi bambini e

¹ Ivi, p. 4.

² «Questo è il mio *Hercole* miracoloso, discacciator de' vermi, domator del Malfrancesco, delle petecchie, della peste, della febre quartana, & di mille altre diaboliche, & incurabili infermità» (ivi, pp. 5-6).

donne gravide, senza che mai si presentassero casi spiacevoli. L'antimonio nel Cinquecento è considerato dai medici d'accademia un veleno e quindi essi ne rifiutano l'utilizzo, mentre Bovio riferisce ancora, in un altro passo, di averlo somministrato a più di duemila persone senza mai pentirsi: questo perché se lavorato in un certo modo invece che uccidere gli uomini è in grado di sanarli.¹

Insieme a pillole di *Hercole* e di antimonio, di fattura alchemica, la terapeutica di Bovio vanta poi una certa varietà di decozioni e di unguenti di 'semplici', insegnamenti probabilmente ricevuti da vecchierelle durante il suo curioso vagabondare di giovane soldato. La medicina dei contadini è quella di cui soprattutto si serve il medico veronese, fatta di rosmarino, ortiche, boragine, luppolo, acetosa, pimpinella, finocchio ma soprattutto di tre erbe a lui particolarmente care, la graziola, il «latiris» e l'«elleboro negro». Sono tutti violenti purganti che la medicina tradizionale ha bandito per la loro pericolosità e che Bovio invece ammette nella sua terapeutica. Nel *Flagello* più volte il medico veronese dichiara la sua preferenza per queste erbe perché sono medicine nostrane, di poca spesa, giacché nascono sui monti o negli orti vicino alla sua casa e non privano di tutto il loro denaro i malati che devono essere curati con esse.

La critica di Bovio alle medicine straniere sembrerebbe in questo senso fare eco a quella che già era stata sollevata da Paracelso contro la corporazione dei medici d'accademia e contro le farmacie interessate a sostenere i guadagni dei ricchi commercianti. Tuttavia, se si considera l'ambiente non accademico in cui si muove il medico veronese, terreno fertile per la diffusione della 'nuova medicina' empirica, appare in questo caso più ragionevole ritenere che le sue parole siano soltanto lo specchio di un clima generale di polemica contro la medicina ufficiale e non il segno di un costante riferimento alle ardite argomentazioni del rivoluzionario medico svizzero.

Le medicine di Bovio sono, per suo stesso dire, tutte portentose, tutte capaci pressapoco di guarire più di un'infermità e tutte in grado di essere a ogni nuova preparazione di sempre maggiore efficacia. Il nobile veronese si dimostra tanto incapace di rinunciare ai suoi abiti militari quanto nostalgico degli anni trascorsi da uomo d'armi quando dà prova di guardare alle malattie ancora con l'ottica del soldato pensando di scacciarle come si scacciano i nemici e di combatterle come si abbattono le grosse mura delle città. E la sua farmacologia è, non a caso, tutta all'insegna di rimedi robusti, violenti e «gagliardi».

Ancora, Bovio crede di aver trovato più di un potente rimedio per guarire febbri quartane, gotta, sciatica, dolori artritici, cattive digestioni e mal dei

¹ Il nobile veronese anche nel dibattito intorno all'antimonio sembra dunque cogliere l'occasione per schierarsi contro il tradizionale sapere accademico.

vermi, ma soprattutto si vanta di avere un «modo assai facile» per curare il più infesto male del secolo, il Mal francese. Pare, infatti, che egli abbia medicato «infinite genti» e nel *Flagello* dice di non ricordarsi «da cinque anni in qua» di aver fatto morire qualcuno per colpa di una sua cura sbagliata, «& pur ne ho medicati le migliaia» va sostenendo a gran voce.

CONCLUSIONI

Se Bovio viene definito un personaggio isolato sulla scena medica cinquecentesca, poiché non appartiene al mondo accademico e non può essere detto un rappresentante della cultura popolare in senso stretto, è però senza dubbio un tipico uomo del Rinascimento, ed in particolare un aspro oppositore della medicina ufficiale, per la piena consapevolezza delle tematiche affrontate e delle critiche mosse dalla sua epoca.

E ancora più certo è che il solitario 'medico dei disperati e degli abbandonati' riesce nell'intento di farsi conoscere dai suoi colleghi rivali: il suo primo opuscolo, scritto perché «mosso da zelo, & carità verso languenti»,¹ circola in breve tempo tra i più importanti Collegi medici dell'Italia settentrionale e i suoi toni accesi e i suoi aspri rimproveri non passano inosservati al mondo della medicina accademica che, tanto duramente chiamata in causa, organizza di lì a poco la sua difesa.²

Agli occhi del mondo accademico, infatti, Bovio è un empirico non molto diverso da tanti ciarlatani, ed essere un empirico, secondo il giudizio della medicina ufficiale, equivale a essere un impostore che con medicamenti fuori dal comune inganna i malati. Bovio non soltanto è un meschino e un pessimo inventore di favole (i racconti delle sue cure e dei risultati ottenuti da queste non sono altro che storielle frutto della sua fantasia) ma è anche ignorante e tanto presuntuoso da arrogarsi il diritto di considerarsi un medico di successo e di crederci un filosofo, quando, in realtà, è soltanto autore di 's sofisticherie', false accuse e maldicenze. Non è vero che tante sono state le sue cure miracolose nelle diverse città dell'Italia settentrionale, è falso che si sia guadagnato una reputazione soprattutto tra gli ammalati, anzi, spesso più che fermarsi a dimostrare i propri successi è dovuto scappare per non correre il rischio di «levar delle busse».³

Ciò nonostante il nobile veronese, talvolta esagerato nelle affermazioni, coraggioso nella polemica, originale nell'invenzione di preparati, medico

¹ T. Z. BOVIO, *Melampigo*, cit., p. 20.

² Il Collegio medico di Venezia incarica della risposta a Bovio un giovane medico accademico di nome Claudio Gelli che nel 1584 pubblica un'opera dal titolo *Risposta ad un certo libro contra Medici Rationali*.

³ C. GELLI, *Risposta Dell'Eccellente Dottor Claudio Gelli, ad un certo libro contra Medici Rationali*, Milano, Gio. Battista Bidelli, 1617, p. 21.

senza discepoli, già dalla metà del Seicento sarà considerato un importante rappresentante del paracelsismo in Italia all'interno della cinquecentesca lotta tra medicina dotta e medicina popolare.

Bovio, infatti, deve essere definito paracelsiano,¹ non tanto per essere stato un 'presunto' allievo di Paracelso bensì per essersi fatto sostenitore e prosecutore in area italiana della polemica contro l'immorale agire del mondo accademico accesa in Germania dal rivoluzionario medico svizzero. E volendo pertanto dimostrare che soltanto operando una forzatura si può considerare Bovio un semplice seguace del riformatore della medicina, è necessario tenere presente che, nelle parole del medico veronese, Paracelso diventa spesso soltanto un nome autorevole, quasi uno 'spauracchio', «invocato più volte genericamente come una bandiera»² e utilizzato per scagliare le più aspre e personali critiche contro la medicina accademica dell'Italia settentrionale.

Innanzitutto vicino alla figura del rivoluzionario Paracelso e per questo motivo isolato e continuamente attaccato in vita dai colleghi dotti medici, Bovio riuscirà comunque dopo la sua morte, e soprattutto fuori dall'Italia, «a raggiungere quel ruolo di protagonista che rivendicava per sé nelle sue opere».³

Se, infatti, è cosa nota che dalla metà del Cinquecento la fama della medicina paracelsiana ha oltrepassato i confini della Germania, è meno risaputo ma altrettanto certo sia che hanno avuto una certa fortuna le opere⁴ principali di Bovio – *Flagello*, *Melampigo* e *Fulmine* – più volte ristampate nel corso del Seicento, e ancora nel 1676 raccolte in unico volume a Venezia, sia che, nei secoli successivi, la controversa reputazione dello stravagante medico veronese non è rimasta circoscritta all'Italia settentrionale ma, varcate le Alpi, si è fatta conoscere in alcune parti d'Europa e, non certo per caso, soprattutto in area tedesca.

Zefiriele, infatti, è citato, da Paulus de Kempnaer, nei primi anni del Seicento, in veste di benefattore dell'umanità degno di ammirazione – perché ha compreso il dovere umano del medico – ed è annoverato, sempre all'inizio del XVII secolo, nella *Basilica chymica* di Oswald Croll accanto a Paracelso, tra coloro che, nella storia della medicina, hanno provveduto, ognuno in

¹ A ulteriore testimonianza di una vicinanza assolutamente indubbia tra i due, se Paracelso si era distinto – secondo Walter Pagel – per «l'incoerenza delle sue opinioni e dottrine», anche la medicina di Bovio appare non priva di contraddizioni: sono infatti indubbiamente 'nuovi' lo spirito interventista destinato a prevalere sul sapere medico libresco e il bisogno di mandare alle stampe i suoi attacchi per essere conosciuti da un più vasto numero di lettori, ma poggiano ancora su certi assunti 'forti' di derivazione galenica le sue argomentazioni mediche teoriche.

² P. GALLUZZI, *op. cit.*, p. 37.

³ A. INGEGNO, *op. cit.*, p. 172.

⁴ Il medico bergamasco Ludovico Locatelli nell'introduzione alla sua opera del 1644 intitolata *Theatro d'Arcani* si richiama più volte espressamente alle opere di Tomaso Bovio.

un diverso paese europeo, a fondare una nuova scienza.¹ Due secoli dopo, a metà Ottocento, Heinrich Haeser e Kurt Sprengel, nei loro libri sulla storia della medicina, ricordano l'autorità del nobile veronese, secondo loro divenuto famoso per l'aggiunta di 'Zefiriele' al nome di battesimo e per il miracoloso medicinale chiamato *Hercole*, accanto a quella di un medico altrettanto stimato, il bolognese Leonardo Fioravanti. Recentemente, infine, Mariacarla Gadebusch Bondio, nell'articolo *Paracelsismus, Astrologie und ärztliches Ethos in den Streitschriften von Tommaso Bovio (1521-1609)*,² scrive che le opere del nobile veronese, descritto come un noto rappresentante della medicina non accademica dell'Italia settentrionale nella prima epoca moderna, avevano ottenuto una certa popolarità anche in Germania, ben esemplificando il vivo dibattito tra la tradizione medica d'accademia e la nuova medicina paracelsiana non ortodossa, e avevano contribuito a far considerare l'autore come una delle figure più originali della medicina cinquecentesca.

E proprio a proposito dei suoi scritti lo stesso Bovio, nel *Fulmine*, parla di un interesse che, oltrepassate le Alpi, avrebbe investito illustri personaggi, e di un progetto di traduzione in latino, da affidare a un fedele amico «acciò che Francesi, Todeschi, & l'altre nationi si possano servir».³

Zefiriele *alias* Tomaso Bovio sembrava dunque auspicare per le sue opere una circolazione europea tutt'altro che limitata. Forse quella stessa diffusione che avevano avuto le opere del rivoluzionario Paracelso?

¹ A. INGEGNO, *op. cit.*, p. 173.

² M. GADEBUSCH BONDIO, *Paracelsismus, Astrologie und ärztliches Ethos in den Streitschriften von Tommaso Bovio*, «Medizin Historisches Journal», xxxviii, 2003, n. 3-4, pp. 215-244.

³ T. Z. BOVIO, *Fulmine*, cit., p. 3.

I FILOSOFI E GLI ANIMALI:
TRA MITOLOGIA, NATURALISMO ED ETICA

«IL PORCO È INFATTI UN ANIMALE»: FISIOGNOMICA E MITOLOGIA NELL'OPERA DI BRUNO*

PATRIZIA CASTELLI

SUMMARY

This contribution seeks to illustrate some aspects of Bruno's interpretation of physiognomy and myth. It focuses primarily on the images of the pig and of Circe, which feature recurrently in various works by Bruno, most notably in *Cantus Circaeus*. It is precisely through these images that one can show how the philosopher had drawn from physiognomic theories which were popular in his day, applying them in a new and complex manner in his own works.

L'IMMAGINE del porco e la figura di Circe sono spesso congiunte nella tradizione mitologico-allegorica, in quanto rispettivamente elette a designare i vizi del genere umano e il cangiante metamorfismo sia dell'uomo sia dei principi che governano il cosmo. Di queste due immagini o 'forme' Giordano Bruno si serve per rendere intelligibile la sua filosofia, anzi «in Giordano Bruno si sente come questo mondo [degli antichi miti] non sia del tutto spento, com'esso invada, anzi, lo stesso pensiero filosofico, assumendo una funzione determinante». ¹ È poi difficile distinguere il mondo delle figure, con cui opera il Nolano, da quello contemporaneo delle imprese e degli emblemi di quei regnanti a loro volta indissolubilmente congiunti da un disegno politico alla sorte del filosofo. Il viaggio intellettuale di Bruno nell'universo 'circesco' riflette in parte, ma con più inventiva, lo stato generale dell'esegesi mitologica contemporanea che pone Circe tra allegoria scientifica e morale, spesso intrecciandola a questioni fisiognomiche.

ctp@unife.it

* Questo scritto è pubblicato in edizione ridotta e senza aggiornamenti, salvo alcune integrazioni bibliografiche. Il testo, in veste più ampia e articolata, era stato presentato al convegno *Le Muse e la nuova filosofia di Giordano Bruno* (Napoli, 24-27 gennaio 2000); alcuni degli argomenti trattati sono stati nel tempo marginalmente toccati, ma non nelle tesi principali del saggio. L'articolo intendeva mettere in luce l'importanza della fisiognomica e della mitologia nell'opera di Giordano Bruno.

¹ E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 159.

1. IL PORCO NEI MITOGRAFI DEL CINQUECENTO

Del porco tratta ampiamente la mitologia greca con varie *facies*, per lo più negative. L'ostilità verso questo animale da parte degli Egiziani è nota, come testimoniano Plutarco nel *De Iside et Osiride* (VIII), Eliano ne *La natura degli animali* (x, 16) ed Erodoto nelle *Storie*. La stessa ostilità riaffiora nel mondo cristiano e, naturalmente, in quello ebraico e musulmano. Nell'evidenziare la storia dell'indemoniato di Gerasa, i Vangeli sottolineano come i diavoli, dopo l'esorcismo operato da Cristo con la parola, passino nel corpo dei maiali che si precipitano da una rupe nella profondità delle acque.¹

Il porco come simbolo dei vizi umani trova una vasta esegesi nella letteratura medievale, come espressione della lussuria o dell'infima condizione morale e, talvolta, sociale. Del collegamento tra la bestia e la lussuria sono maestri numerosi autori, tra i quali spicca Boccaccio che pare anticipare l'idea di Bruno per cui la *facies* del porco è solo mascherata dall'aspetto umano. Questa la sua descrizione dell'uomo abietto: «Colui che nel vizio della lussuria si lascia cadere, perciocché la lussuria per la sua bruttezza è simigliata al porco, esso diventa porco, quantunque effigie umana gli rimanga».² Anche la sua ingordigia, assimilata a quella degli uomini, è oggetto di interpretazione allegorica. La letteratura è ricca di citazioni in tal senso, ed è sufficiente rivolgersi al florilegio sul porco raccolto dal Piccinelli per avere un *excursus* sull'argomento, da Fulgenzio fino a san Bernardo.³

Non sorprenderà trovare in un testo largamente diffuso tra '500 e '600 la chiave dotta di tale simbologia. Gli *Hieroglyphica* di Pierio Valeriano, stesi nel 1556,⁴ contengono un ampio capitolo sul significato del porco.⁵ Il libro ix si apre con un passo dove il dedicatario, Fabio Vigile, viene comparato, per la varietà dei suoi scritti, a Varrone, al quale è attribuito il curioso epiteto di *porcus*. La spiegazione dell'autore vuole evidenziare, ricalcando un celebre motto umbro, come la carne del maiale condisca tutte le altre, e come, al

¹ Mc. 5,1-20. F. M. CATHERINET, *Les démoniaques dans l'Évangile*, in *Satan*, «Études carmélitaines», xxvii, 1948, pp. 315-327.

² G. BOCCACCIO, *Il commento alla Divina Commedia*, in *Il commento alla Divina Commedia e gli altri scritti intorno a Dante*, a cura di D. Guerri, I, Bari, Laterza, 1918, p. 173.

³ F. PICINELLI, *Mundus symbolicus, in emblematum universitate formatus, explicatus, et tam sacris, quam profanis Eruditionibus ac Sententiis illustratus*, Coloniae Agrippinae, sumptibus Hermannii Demen, 1694, lib. v, cap. xli [rist. anast., ed. by A. Erath, New York-London, Garland, I, pp. 420-421].

⁴ Del testo si contano numerose edizioni sia in latino che in traduzione italiana. Sull'argomento vedi G. SAVARESE, A. GAREFFI, *La letteratura delle immagini nel Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1980, pp. 86-90.

⁵ P. VALERIANO, *Hieroglyphica seu de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis commentarii*, Venetiis, Apud Io. Antonium, & Iacobum de Franciscis, 1604, lib. ix, pp. 81-91.

pari di questa, gli scritti di Varrone rendano gustosa ogni cosa.¹ Il curioso esordio introduce la descrizione delle insidiose varianti della 'maialità'. L'ispirazione del Valeriano prende le mosse dal testo dell'Orapollo che, a sua volta, riprende una tradizione consolidata, ma si assiste tuttavia a un ampliamento della simbologia alessandrina. Nel testo del Valeriano al porco sono dedicate trentaquattro voci. I significati simbolici elencati sono tratti dalla tradizione classica, pur sempre contaminata da sentenze popolari. Il porco è assimilato ad una persona dannosa e nociva; è vizioso e libidinoso e quando cala la luna puzza; è dedito solo all'attività sessuale e tra i molteplici vizi a lui attribuiti spicca il vaniloquio. Il suo eloquio è infatti paragonato a quello dei sofisti che con fraudolente parole tendono trappole verbali.²

Assai diverso da testi contemporanei quali *Le immagini de i dei de gl'antichi* del Cartari³ e *De Deis gentium* di Lilio Giraldi Cinzio,⁴ il testo di Valeriano, che può trovare collegamenti con le *Mythologiae sive explicationum fabularum libri x* di Natale Conti,⁵ intende creare una enciclopedia dei simboli e dei soggetti considerati per offrire al lettore un repertorio vasto e consolidato di argomentazioni basate sugli *excerpta* di autori classici e contemporanei. La circolazione di Hyginus dovuta a Jacopus Myrillus,⁶ che nel 1535 ne pubblicò le *Fabulae*, si affiancò a questo materiale mitologico amplificando i repertori da consultare. Tali testi, e in particolare gli *Hieroglyphica*, non dovettero sfuggire all'attenzione di Bruno. Già Frances Yates aveva segnalato la probabile conoscenza da parte del filosofo dell'opera del Conti, senza tuttavia soffermarsi sul repertorio mitologico utilizzato dal Nolano,⁷ un repertorio non sterminato, che si fonda sulla conoscenza, oltre che di quelli citati, di scritti tradizionali come i *Mitografi* e la *Genealogia deorum* di Boccaccio. Per il *Cantus Circaeus* poi si deve fare riferimento anche agli *Inni Orfici* e agli scritti ermetici come *Koré Kosmou* che – pur pubblicato solamente nel 1591 dal Patrizi nella *Nova de universis philosophia* – circolava in traduzioni manoscritte,

¹ Ivi, p. 81.

² *Ibidem*.

³ Vedi V. CARTARI, *Le immagini de i dei de gl'antichi*, a cura di G. Auzzas, F. Martignago, M. Pastore Stocchi, P. Rigo, Vicenza, Neri Pozza, 1996, e ivi, M. PASTORE STOCCHI, «Disegno queste immagini con la penna», pp. VII-XLII.

⁴ L. G. GIRALDI, *De Deis gentium varia et multiplex Historia*, Basileae, per Johannem Oporinum, 1548 [ed. anast., New York-London, Garland, 1976]. Sul Giraldi vedi J. SEZNEC, *La sopravvivenza degli antichi dei*, introduzione di S. Settis, Torino, Boringhieri, 1981; P. RIGO, *Mitologia e mitografia*, in *Dizionario critico della letteratura italiana*, diretto da V. Branca, III, Torino, UTET, 1986², pp. 182-194.

⁵ Vedi R. RICCIARDI, Conti, Natale, in *Dizionario biografico degli italiani*, XXVIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1983, pp. 450-457.

⁶ J. J. BORIAUD, *Introduction a Hygin Fables*, Paris, Le Belles Lettres, 1997, pp. VII-XXXI; sull'argomento vedi L. CATANA, *Bruno's Spaccio and Hyginus' Poetica astronomica*, «Bruniana e Campanelliana», II, 2000, pp. 57-77.

⁷ F. A. YATES, *L'arte della memoria*, Torino, Einaudi, 1972, p. 269; EADEM, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza, 1969, p. 246.

spesso insieme al testo greco di Stobeo.¹ Bruno conosceva, inoltre, opere sulla fisiognomica, come quella dell'Achillini² o la *Chyromantia ac physionomia Anastasis* di Bartolomeo Cocles (1504).³ Si tratta di un repertorio consueto al tempo, ma Bruno si rivela un finissimo manipolatore della materia trattata, che riesce a rendere irresistibilmente complicata davanti agli occhi dei suoi denigratori ed osservatori.

2. IL CANTUS CIRCAEUS E LA FISIOGNOMICA

Nel mondo antico la discussione sui caratteri degli animali si sviluppò a partire dagli *Analitica priora* di Aristotele, che ne descrivono l'aspetto in relazione al loro carattere,⁴ e poi nelle opere più specifiche sulla fisiognomica dello Pseudo-Aristotele, di Polemone, di Adamanzio e dell'Anonimo Latino.⁵

Il *Cantus Circaeus* attrasse la più viva attenzione da parte di Mocenigo, che nella denuncia di Bruno al tribunale dell'Inquisizione rivela come il Nolano gli aveva comunicato segretamente che con la figura del porco «aveva voluto intendere il pontefice, e che per questo l'aveva in termini di honore rappresentato con un cerchio pieno di epitteti, come si può vedere in detta figura». ⁶ L'immagine del porco era collocata al centro di una ruota combinatoria contraddistinta da ventiquattro lettere dell'alfabeto (FIG. 1), che designano le caratteristiche dell'animale secondo le sue inclinazioni riconosciute nelle teorie della fisiognomica: ⁷

¹ EADEM, *Giordano Bruno*, cit., p. 240.

² A. ACHILLINI, *Quaestio de subiecto physionomiae et chyromantiae*, in IDEM, *Opera omnia*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1568. Vedi P. ZAMBELLI, «Aut Diabolus aut Achillinus». *Fisionomia, astrologia e demonologia nel metodo di un aristotelico*, «Rinascimento», s. III, XVIII, 1978, pp. 59-86; U. REISSER, *Physiognomik und Ausdruckstheorie der Renaissance. Der Einfluß charakterologischer Lehren auf Kunst und Kunsttheorie des 15. und 16. Jahrhunderts*, München, Scaneg, 1996, pp. 53-75 e, di chi scrive, *L'oroscopo di Pico della Mirandola*, in *Giovanni e Gianfrancesco Pico della Mirandola. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. Castelli, Firenze, Olschki, 1998, pp. 17-44 e «Viso cruccioso e con gli occhi turbati». *Espressione e fisiognomica nella trattatistica d'arte del primo Rinascimento*, in *L'ideale classico a Ferrara e in Italia nel Rinascimento*, a cura di P. Castelli, Firenze, Olschki, 1998, pp. 41-63: 61.

³ Vedi, di chi scrive, *Fisiognomica, metoscopia, chiromanzia e divinazione: la polemica nel Cinquecento*, in *Il futuro. Previsione, pronostico e profezia*, Atti del Convegno (Venezia, 19-21 ottobre 2000), a cura di A. Lepschy e M. Pastore Stocchi, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2005, pp. 277-328.

⁴ Cfr. G. E. R. LLOYD, *Scienza, folclore ideologia. Le scienze della vita nella Grecia antica*, Torino, Boringhieri, 1987, pp. 157 sgg.; M. M. SASSI, *La scienza dell'uomo nell'antica Grecia*, Torino, Boringhieri, 1998.

⁵ I testi sono pubblicati in *Scriptores physiognomonici Graeci et Latini*, recensuit R. Foerster, II, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1893, pp. 1-145.

⁶ A. MERCATI, *Il sommario del processo di Giordano Bruno, con appendice di documenti sull'eresia e sull'Inquisizione a Modena*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1942, p. 104.

⁷ M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 27; IDEM, *Introduzione a Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 1993³, pp. 40-41.

CIRCE. Porcus enim est animal A auarum. B barbarum. C coenosum. D durum. E erroneum. F foetidum. G gulosum. H hebes. K kapitosum. L libidinosum. M molestum. N nequitiosum. O ociosum. P pertinax. Q quaerulum. R rusticum. S stultum. T turgidum. V vile. X lunaticum. Y auriculatum. Z mutabile. Ψ non bonum nisi mortuum.

A tali peculiarità il Nolano aggiunge, sempre per bocca di Circe, altre definizioni che vale la pena di riportare per avere il quadro generale della tipologia del porco:

A ingratum. B immundum. C inconsultum. D infidum. E inconstans. F impaciens. G indiscretum. H inciuite. I impudens. K impetuosum. L incautum. M infaustum. N ineptum. O iniquum. P inhumanum. Q immite. R inuerecundum. S inquietum. T insanum. V intemperatum. X ignobile. Y incultum. Z inhospitale. Ψ immemor.¹

Non stupisce che il *Cantus* trovi posto, sin dall'inizio della tragica vicenda bruniana, nella 'macchina' inquisitoriale. L'opera non si basa infatti solo sull'aspetto mnemotecnico, ma anche su quello della magia cerimoniale che ritroviamo nel canto di Circe indirizzato agli dei, dove il suono delle parole, l'assonanza degli epiteti divini, le forme e le immagini costituiscono il nesso portante tra la natura, incarnata da Circe, e i numi. Nel testo gli uomini sono trasformati in bestie a causa dei loro vizi,² ritornando così alla loro natura primigenia, in seguito alle preghiere canore rivolte da Circe al Sole e agli altri dei. All'evento assiste l'ancella della maga, Moeris, che viene invitata a riconoscere quale tipo d'uomo si nasconda sotto le diverse forme animali. Del porco sono, in particolare, individuate le ricordate ventiquattro caratteristiche naturali, positive e negative, che si combinano con altrettanti segni fisici descritti dall'ancella. Il sistema combinatorio di Bruno amplia e complica notevolmente le prospettive della fisiognomica, e mostra come il punto di arrivo per l'osservatore sia la combinazione che permette

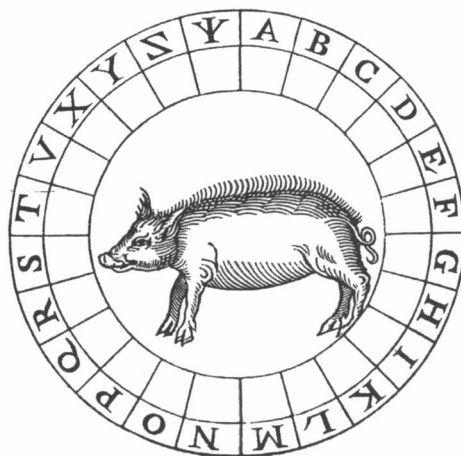


FIG. 1. Ruota alfabetica delle caratteristiche del porco (*Cantus*, BOL II 195).

¹ *Cantus*, BOL II 196.

² B. LEVERGEOIS, *Giordano Bruno*, Paris, Fayard, 1995, pp. 152-159; S. RICCI, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Salerno, 2000; K. S. DE LEÓN-JONES, *Giordano Bruno and the Kabbalah: Prophets, Magicians, and Rabbis*, New Haven-London, Yale University Press, pp. 164-166, 178-179.

di scoprire la coincidenza tra l'uomo vizioso, sporco interiormente, e il suo analogo bestiale.

Il bestiario del Nolano sorprende per la varietà delle presenze animali cui sono dedicati trentatré medaglioni o *Quaestiones*: nell'elenco incontriamo capre, scimmie, cammelli, camaleopardi e iene ingannatrici, imitatrici della voce umana prima per attrarre e poi per sbranare gli incauti che si avvicinano loro.¹ I cortigiani della corte francese, satura di intrighi, sono rappresentati in forma di animali. Ad esempio la rondine è simbolo dell'uomo irricoscente, i pavoni di quello borioso, gli usignoli del ciarliero. Lo struzzo è un essere di poco giudizio, mentre i principi, che si scagliano contro l'aquila, sono identificati in un uccello rapace, il *cibindis* pliniano. Un posto particolare spetta al leone che, identificandosi con i principi – e forse con i monarchi inglesi – è talvolta debole e teme la cresta e la voce del gallo, attributi questi della monarchia francese, nella figura di Enrico III.²

La scelta di Circe come regolatrice dell'universo si basa su alcuni aspetti peculiari della Maga sin dall'Antichità classica, tra i quali spicca quello legato alla dottrina pitagorica della metempsicosi. Circe, potente trasmutatrice degli uomini in animali,³ nel '500 è oggetto di interessi letterari, filosofici e artistici: basti pensare, oltre al *Cantus Circaeus*, a due opere quali *L'asino d'oro* di Machiavelli e la *Circe* di Giovanbattista Gelli,⁴ accomunati dal riferimento all'opuscolo di Plutarco, noto come *Grillo*, che acquista nel '500 un particolare significato etico ed allegorico.⁵

3. FISIOGNOMICA E METEMPSICOSI NELLE OPERE ITALIANE DI BRUNO

Se nel *Cantus Circaeus* Bruno aveva messo in luce gli elementi più spettacolari della fisiognomica, nello *Spaccio della bestia trionfante*, indirizzato a Philip Sidney e pubblicato nel 1584, e nel successivo *La Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta dell'asino Cillenico*, dedicato ironicamente a don Sapatino Savolino ed edito nel 1585, la fisiognomica diviene il tramite per dimostrare il movi-

¹ A. RABASSINI, *Il Bene e le ombre. Excerpta ficiniani dal Commento alla Repubblica di Proclo*, «Accademia», 1, 1999, pp. 49-65: 60, nota 51.

² Si veda, ed esempio, in G. BRUNO, *Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*, introduzione di M. Ciliberto, trad. e note di N. Tirinnanzi, Milano, Rizzoli, 1997, pp. 265-266, nota 166.

³ J. YARNALL, *The Transformation of Circe. The History of an Archetypal Character*, Urbana-Chicago, University of Illinois, 1994; vedi inoltre A. BETTINI, C. FRANCO, *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 351-362 e la bibliografia ivi raccolta.

⁴ E. HATZANTONIS, *Il potere metaforico di Circe quale motivo satirico in Machiavelli, Gelli e Bruno*, «Italia», xxxvii, 4, 1960, pp. 257-267.

⁵ PLUTARCO, *Le virtù degli animali*, a cura di A. Zinato, introduzione di O. Longo, Venezia, Marsilio, 1995, p. 55; *Plutarch's Moralia*, ix, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press/W. Heinemann, 1961, p. 985D.

mento «ascensivo» della scala dell'essere. Nello *Spaccio*, come ha rilevato Ciliberto sulla scorta di Tocco,¹ il Nolano «si era sforzato di stabilire un nesso organico fra dimensione etica e struttura corporea, fra comportamento e 'destino' corporeo, fra ciò che si fa e ciò che diviene, lungo la ruota infinita della metamorfosi». ² Questi concetti, ribaditi nel Dialogo III, traggono nutrimento dalla discussione intorno alla virtù, «sul crinale sottilissimo che divide senza mai dissolversi 'umanità' e 'bestialità'». ³ Ma è nella *Epistola explicatoria* che Bruno, ricordando le molteplici inclinazioni animali della specie umana, palesa la sua teoria sulla metempsicosi, fortemente caratterizzata da temi fisiognomici:

Per aver, dunque, ivi menata vita, per essemplio, cavallina o porcina, verrà (come molti filosofi più eccellenti hanno inteso; ed io stimo, che se non è da esser creduto, è molto da esser considerato) disposto dalla fatal giustizia, che gli sia intessuto in circa un carcere conveniente a tal delitto o crime, organi ed instrumenti convenevoli a tal operario o artefice. [...] Però, come nell'umana specie veggiamo de molti in viso, volto, voci, gesti, affetti ed inclinazioni, altri cavallini, altri porcini, asinini, aquilini, buovini; cossì è da credere che in essi sia un principio vitale, per cui, in potenza di prossima passata o di prossima futura mutazion di corpo, sono stati o sono per esser porci, cavalli, asini, aquile, o altro che mostrano; se per abito di continenza, de studii, di contemplazione ed altre virtùdi o vizii non si cangiano e non si disponeno altrimenti. ⁴

Dall'osservazione dei volti, dei gesti, degli affetti ed inclinazioni, gli uomini si possono stimare «cavallini, porcini, asinini, aquilini, buovini [...]», o meglio, a causa del loro principio vitale, si può stimare che siano stati in passato o saranno nel futuro questi animali. Le mutazioni che intercorrono negli uomini, il passaggio da uno stato all'altro, sono segni che, «derivando da l'interno spirito, appaiono nel corpo, di sorte che non fallaran mai un prudente fisionomista». ⁵ Nel Dialogo II dello *Spaccio*, nel parafrasare l'idea di un vizio, Mercurio parla di una moltitudine di bestie che procedono insieme e che pure sono un corpo, anche se non uniforme:

[...] è una bestia multiforme; la pare una, ed è una; ma non è uniforme, come è proprio de vizii de avre molte forme, perciocché sono informi e non hanno propria faccia, al contrario de le virtùdi. ⁶

Ma l'accorato appello fisiognomico, rivisitato dalla straordinaria prosa bruniana, esplode nel Dialogo III, dove viene ripreso il *Lamento* ermetico. Qui richiama le immagini degli dei egizi nella forma di cocodrilli, galli ed altri animali, i quali non sono altro che il simulacro di «una semplice divinità che si trova in tutte le cose, una feconda natura, madre conservatrice de l'uni-

¹ F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, Le Monnier, 1889, pp. 383 sgg.

² CILIBERTO, *Introduzione*, cit., p. 92.

³ *Spaccio*, BDI 732; cfr. CILIBERTO, *Introduzione*, cit., p. 94.

⁴ *Spaccio*, BDI 558-559.

⁵ Ivi, p. 559.

⁶ Ivi, pp. 681-682.

verso, secondo che diversamente si comunica, riluce in diversi soggetti, e prende diversi nomi». ¹ Per rafforzare questo concetto ribadisce poi che gli Egizi

[...] da queste forme naturali esteriori di bestie e piante vive ascendevano e (come mostrano gli loro successi) penetravano alla divinità [...] descendono poi ad adorar in sustanza per de quei che appena hanno tanto spirito quanto le nostre bestie [...]. ²

E di questi dèi «ridono invero le insensate bestie e i veri bruti» che non capiscono la presenza di Dio nelle cose. Nella fantastica carrellata sull'incomprensibilità del divino, Bruno fa anche riferimento, sulla scorta di Agrippa, alla moda dell'emblematica perpetrata dalle «generazioni illustri», le quali sono solite farsi rappresentare in emblemi raffiguranti animali, e talvolta neppure per intero, ma attraverso parti della bestia stessa quasi paranatellonta terrestri: la gamba, la testa, un paio di corna, o una coda, o un nerbo esemplificano il tutto. ³ Agrippa aveva dedicato un intero capitolo del *De incertitudine et vanitate scientiarum* all'arte araldica, dove aveva riportato numerosi esempi di clipei decorati da figure tratte dal mondo animale. ⁴ Gli uomini, invero, si travestono da animali intimamente attratti da quelle inclinazioni che riconoscono come proprie. ⁵

È nella *Cabala del cavallo Pegaseo*, o, meglio, nell'*Aggiunta dell'asino Cillenico*, stampata a Parigi nel 1585, che Bruno dà un corpo più sostanzioso alle sue considerazioni fisiognomiche, di cui cita adesso esplicitamente la fonte. L'asino, «raffigurazione vivente dell'unità della materia spirituale e corporea di tutti gli accidenti (dalla pietra, alla mosca all'uomo)», ⁶ esprime acute riflessioni sull'argomento. Nel Dialogo I il Nolano nomina Orapollo, cui fa riferimento per discutere un'immagine negativa dell'asino che pone in bocca a Coribante. ⁷ Bruno rovescerà questo tema nelle pagine seguenti con una serie di considerazioni tratte dalla fisiognomica. Nell'*Asino Cillenico* si svolge il dialogo chiarificatore tra Miceo e l'Asino stesso che, mediante il credo pitagorico, gli intima «di non spreggiar cosa che si trove nel seno della natura». ⁸ Ma è proprio attraverso il monologo dell'Asino che Bruno cerca di spiegare il motivo per cui il quadrupede debba essere ammesso all'Accademia, basandosi sui giudizi inerenti la complessione e la proporzione delle membra. Nel primo caso si vale della spiegazione del giudizio di Zopiro su Socrate. In Cicerone (*Tusculanae*, IV, 37, 80; *De fato*, c. 5) si legge che gli allievi

¹ Ivi, p. 781.

² Ivi, p. 795.

³ Ivi, p. 789.

⁴ H. C. AGRIPPA, *De incertitudine et vanitate scientiarum*, [s.l.], 1537, cap. LXXXI, *De arte heraldica*.

⁵ Spaccio, BDI 789: «Quanti sono, che per miglior parere bestie, s'impellicciano di lupo, di volpe, di tasso, di caprone, di becco, onde, ad essere uno di cotai animali, non par che gli manca altro che la coda? Quanti sono che per mostrar quanto hanno dell'uccello, del volatile e far conoscere con quanta leggerezza si potrebbero sollevare alle nubi, s'impiumano il cappello e la barretta?».

⁷ Spaccio, BDI 863.

⁶ CILIBERTO, *Introduzione*, cit., pp. 90-91.

⁸ *Asino cill.*, BDI 918.

di Socrate mostrarono a Zopiro un ritratto del maestro, in base al quale il fisionomo individuò i segni della lussuria e della perversione. Sorpresi dalla risposta, i discepoli si recarono da Socrate il quale confermò che Zopiro aveva detto il vero, ma che grazie alla volontà era riuscito a correggere i propri vizi e inclinazioni. Nel Dialogo III dello *Spaccio*, riporta la questione inerente l'apprezzamento di Socrate verso il fisionomo:

Là onde, se più profondamente consideri, tanto manca che Socrate rivelasse qualche suo difetto, che più tosto venne a lodarsi tanto maggiormente di continenza, quando approvò il giudizio del fisionomista circa la sua natural inclinazione al sporco amor di gargioni.¹

Per quanto riguarda il riconoscimento dei *semeia*, Bruno ricorda come una delle parti principali della fisiognomica consista «non nella complession di temperamenti, ma nell'armonica proporzion de membri».² Quindi, «il cavallo non par bello al porco, né il porco par bello al cavallo; se all'uomo non par bello l'asino, e l'uomo non si inamora dell'asino [...]».³ Sulla base di tali considerazioni l'Asino smentisce alcune regole della fisiognomica secondo le quali coloro che hanno la pelle delicata sarebbero favoriti nel recepire la dottrina, in quanto la durezza di quella ripugnerebbe all'agilità dell'intelletto. Ma proprio in riferimento alle regole dell'arte si dovranno considerare altri segni, e soprattutto attenersi allo «spiritual principio [che] possa vincere e superar l'oltraggio che dalla crassezza o altra indisposizion di quello gli vegna fatto».⁴

L'interesse di Bruno per la fisiognomica emerge anche nel *De gli eroici furori* dove, trattando della «ruota delle metamorfosi», propone in modo più articolato le vicissitudini di quest'arte: «[...] dove siede l'uomo nella parte eminente, giace una bestia al fondo, un mezzo uomo e mezzo bestia scende dalla sinistra, ed un mezzo bestia e mezzo uomo ascende de la destra».⁵ Lo stesso Atteone non è altro che l'esplicitazione, in chiave mitologica, di questa metamorfosi fisiognomica. La visionarietà del Nolano si manifesta poi nell'immagine del tempo desunta dall'antichità egizia, come mostra una statua con tre teste:

[...] l'una di lupo che remirava a dietro, l'altra di leone che avea la faccia volta in mezzo, e la terza di cane che guardava innanzi; per significare che le cose passate affliggono col pensiero, ma non tanto quanto le cose presenti che in effetto ne tormentano, ma sempre per l'avenire ne promettono meglio.⁶

Distinti rispettivamente dal proprio *titulus*, *Iam* sopra il lupo, *Mod* sopra il leone, *Praeterea* sopra il cane, le tre teste costituiscono il terribile geroglifico dell'inesorabilità del tempo. D'obbligo è citare la discussa immagine gero-

¹ *Spaccio*, BDI 734.

⁴ Ivi, p. 919.

² *Asino cill.*, BDI 919.

⁵ *Furori*, BDI 1003.

³ *Ibidem*.

⁶ Ivi, p. 1073.

glifica di Tiziano, detta l'*Allegoria della Prudenza*, eseguita tra il 1560 e il 1570, a proposito della quale Panofsky fa riferimento all'opera di Bruno, individuando come fonte comune gli *Hieroglyphica*, pur diversamente interpretati.¹

4. LA FISIOGNOMICA CELESTE

L'interesse di Bruno per la fisiognomica si sposta da quella umana a quella celeste, di cui si varrà per la costruzione delle immagini talismaniche. Il Nolano tratta delle statue degli dèi in numerose opere, tra le quali la *Lampas triginta statuarum* composta all'incirca nel 1588. Nel *De occulta philosophia* Agrippa spiega come il volto, i gesti, i movimenti e gli atteggiamenti del corpo ricevano i benefici celesti. Al pari delle passioni, dipendono dal cielo anche i movimenti del corpo. Nello spiegare gli influssi dei cieli, Agrippa delinea una serie di caratteristiche fisiche dipendenti dalle stelle: il sole, ad esempio, dona un colorito fosco tra giallo e nero, rende l'uomo basso e di piccola statura, glabro, con i capelli crespi, occhi giallastri, saggio e fedele anche se incline all'adulazione.² La lettura di questo passo non dovette sfuggire a Bruno che se ne vale nella descrizione delle statue raffiguranti le dodici divinità. La Yates, a tal proposito, scrive:

Queste torreggianti statue mitologiche, interiormente scolpite dal michelangiolesco artista della memoria non sono soltanto un'illustrazione figurativa della filosofia bruniana: sono la filosofia bruniana, che dispiega il potere dell'immaginazione per catturare, attraverso le immagini, l'universo.³

Le statue, avverte Bruno nella *Lampas*, chiariscono «gli arcani di natura in figura e similitudini [...]».⁴ Qui, divinità ben individuate e descritte prendono vita da Fidia lo scultore o da Zeusi il pittore, che simboleggiano l'immagine del demiurgo-mago il quale designa le singole parti dell'essere divino e dei suoi attributi. Delle statue, come quella di Saturno, spiega in primo luogo le trenta condizioni che si riferiscono ai principi delle 'razioni'. All'interno di questi principi sono descritti i movimenti e l'alternanza delle età:

Senem hominem intelligere oportet, ad significandum principium esse aeternitatem ipsam seu absolutam durationem, quia ab ea omnia et in ea universa, dum interim ipsa nec in alio nec ab alio; unde in principio aliquid esse vel fieri dicitur, quod in aeternitate est vel fit.⁵

¹ E. PANOFSKY, *L'Allegoria della Prudenza di Tiziano: poscritto*, in IDEM, *Il significato nelle arti visive*, Torino, Einaudi, 1962², pp. 147-168: 165-168. Cfr. L. ALBANESE, *I simboli del tempo nella cultura rinascimentale*, «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002/1, pp. 13-21.

² H. C. AGRIPPA, *De occulta philosophia libri tres*, lib. I, cap. LII, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992, pp. 185-187.

³ YATES, *L'arte della memoria*, cit., p. 268.

⁴ *Lampas trig. stat.*, BOL II, III, 8; sull'argomento vedi le importanti annotazioni della YATES, *L'arte della memoria*, cit., pp. 268-271; EADEM, *Giordano Bruno*, cit., pp. 334-338.

⁵ *Lampas trig. stat.*, BOL II, III, 70.

Tale sistema descrittivo fa anche riferimento alle inclinazioni degli uomini in dipendenza dagli astri, mettendo in rilievo il loro meccanismo vitale. Così, questi arcani contengono tutti gli elementi necessari per comprendere la ruota del tempo e della vita, permettendo di cogliere il variare del tempo stesso e del destino dell'uomo.

5. L'IMMAGINE DI CIRCE IN BRUNO TRA MITO, FISIOGNOMICA E SCIENZA

È un luogo comune del Rinascimento, a partire da Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, che gli *Inni Orfici* non siano che una teologia poetica che ammantava, attraverso le immagini degli dei, verità nascoste.¹ Da questo universo poetico e filosofico scaturiscono parte delle osservazioni raccolte non solo nel *Cantus Circaeus*, ma anche in altri testi. L'immagine di Circe delineata nell'antichità da Omero nell'*Odissea* (10, 13), da Esiodo nella *Teogonia* (956-957), da Cicerone nella *Natura Deorum* (3, 48.54), per ricordare gli autori più significativi, è ripresa nel Rinascimento in prevalenza come simbolo negativo, ma talvolta, come in Bruno, quale elemento principe del divenire delle cose. La tradizione classica vuole Circe figlia del Sole,² tema ripreso da Boccaccio, il quale però nella *De genealogia Deorum Gentilium* (IV, XIV) ritiene che la Maga non sia stata generata dal Sole, ma dal re di Calco. Tali idee sono riprese dal Giraldis che, nel *Syntagma XII* del *De Deis Gentium*, traccia un'immagine, più nitida di quella di Boccaccio, delle fonti che hanno trattato di Circe, evidenziandone la discendenza da Ecate e la sua abilità quale manipolatrice di veleni.³ Cartari non parla della discendenza da Apollo e rammenta la storia di come la Maga, innamorata di Glauco, trasformasse in un mostro la bella ninfa Scilla.⁴ Natale Conti, nelle *Mythologiae*, riprende l'idea che Circe sia figlia del Sole e di Perseide, a sua volta generata da Oceano, e che il suo nome significhi 'mescolare', in quanto nata dall'unione dell'*humor* di Oceano con il calore del Sole.⁵ Evidenza, inoltre, riprendendo modelli pitagorici, come essa sia immortale:

¹ I. KLUTSTEIN, *Marsilio Ficino et la theologie ancienne. Oracles Chaldaïques, Hymnes Orphiques, Hymnes de Proclus*, Firenze, Olschki, 1987.

² P. HOFFMANN, *Kirke*, in *Der Neue Pauly*, VI, hrsg. von H. Cancik und H. Schneider, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1999, coll. 487-489; F. CANCELI, *Kirke*, in *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, VI, Zürich-München, Artemis, 1992, pp. 49-50.

³ GIRALDI, *De Deis gentium*, cit., p. 495: «Sed simul hoc loco libet ex Graecis commentarijs Hecates & Circes originem afferre».

⁴ CARTARI, *Le imagini*, cit., p. 22.

⁵ N. CONTI, *Mythologiae sive explicationis fabularum libri decem*, Patavii, apud Petrum Paulum Tozzini, 1616, lib. VI, p. 307.

«Quia perpetua sit elementorum inter se generatio et corruptio».¹ Circe è eletta quale modello della *physica ratio* e della trasmutazione.² Queste osservazioni rimandano al pensiero bruniano che, come è stato osservato, non era estraneo all'opera dell'Umanista.³ Anche negli *Eroici furori* Bruno fa riferimento agli straordinari interventi nella natura operati da Circe, «che con le piante, minerali, veneficii ed incanti era potente di mettere come il freno alla natura; certo crederei che ella, quantunque fiera, pietosa pur sarebbe al nostro male».⁴

La Circe del Nolano, tuttavia, non è quella del mondo greco, bensì quella della tradizione italica, legata al monte Circeo, dimora della Maga. La descrizione del paesaggio abitato da Circe, benché non esuli dai modelli letterari, è la visione di un luogo reale. La maestà delle rupi, il mormorio delle acque sovrastate dalle «antiquitadi degli antri e fani di quella dea»⁵ richiamano alla mente un sito visitato dal Nolano,⁶ una terra sospesa che, magicamente, viene caratterizzata dall'apparizione di un «palagio [...] che non era manifattura d'uomo né di natura».⁷ Bruno non ne descrive le meraviglie, lasciando in sospeso l'aspetto di questa architettura fatata, facendo così intendere al lettore che l'essenza di Circe non è il meraviglioso, ma la potenza in atto. Nella grande sala appare poi quella che è chiamata figlia di Apollo.⁸ Ai ciechi, protagonisti del dialogo v, Circe si palesa nello splendore «di quella maestade». Prima crudele e spietata, si offre poi di sanare la loro infermità. Infine, è proprio grazie all'acqua che scaturisce dal vaso donato dalla Dea che i ciechi recuperano la vista, giungendo all'amore della somma bellezza.⁹

Dell'immagine di Circe Bruno si serve in un altro testo mnemotecnico, il *De imaginum, signorum et idearum compositione* del 1591 (libro II, cap. IX), dove la descrive come una «virgo pulcherrima», le cui vesti sono cosparse di varie gemme e di diversi colori, e dal cui volto emanano raggi luminosissimi.¹⁰ La Dea, secondo memorie ovidiane, è posta su un carro trainato da draghi. Nella destra tiene aconito e verbena; nella sinistra un canestro colmo di varie radici e sul petto mostra grande copia di fiori e di fronde. Al centro del carro è il simulacro dell'Incolumità, ai lati sono le Nereidi e altre ninfe dei monti e fiumi che raccolgono da altri luoghi erbe e pietre. Il carro è seguito da animali di vario genere da lei così trasformati. Alla destra del sedile è la potentissima verga con cui Circe muta le cose toccandole. La descrizione mostra lo spostamento dell'attenzione dalla materia trattata nel *De gli eroici*

¹ Ivi, p. 307.

² Ivi, p. 308.

³ YATES, *L'arte della memoria*, cit., p. 246.

⁴ *Furori*, BDI 1167.

⁵ Ivi, p. 1166.

⁶ Sull'argomento vedi *ibidem*, nota 2.

⁷ Ivi, p. 1167.

⁸ Ivi, p. 1168.

⁹ P. SABBATINO, *Giordano Bruno e la «mutazione del Rinascimento»*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 159-186: 179.

¹⁰ *De imag. comp.*, BOL II, III 248-249.

furori e nel *Cantus Circaeus*. Nel *De compositione* sono infatti elencate tutte le *facies* degli dei, attingendo esplicitamente ai *Mitografi* ma, soprattutto, a quegli scritti magici che trovano il loro fondamento in *Picatrix*. Il testo bruniano è diviso in tre parti. La prima è dedicata ad illustrare il sistema che, dalla ruota centrale di ordine lulliano, ritorna invece alle classiche stanze ciceroniane. La seconda parte verte su dodici figure o principi, detti la causa di tutte le cose, riuniti sotto l'ineffabile Ottimo Massimo che non si può esprimere in figura. La terza è invece dedicata alla definizione dei sigilli. Nella seconda parte sono elencati Giove, unitamente a Giunone, Saturno, Marte, Mercurio, Minerva, Apollo, Esculapio con Circe, Arione e Orfeo, Sole, Luna, Venere, Cupido e Terra con Oceano, Nettuno e Plutone. Questi non sono altro che simulacri degli dei del cosmo. La Yates¹ aveva giustamente sottolineato che Bruno applicava la magia talismanica di Ficino per attirare gli influssi celesti,² insegnava cioè a richiamare l'essenza delle forze celesti con la magia del fare e del dire, ma, soprattutto, attraverso l'immaginazione che diveniva il mezzo per giungere al divino e alla conoscenza del potere che governa il cosmo. Le dodici divinità sono singolarmente descritte a partire dalla definizione dell'immagine stessa, seguita da quella degli assistenti generali del dio e da quelli specifici. Di Saturno, ad esempio, Bruno elenca in prima istanza gli assistenti³ e, indi, quelli specifici: *Imago Luctus*, *Imago Curae*, *Imago Timoris*, *Dubii Imago*, *Tristitiae Imago*, *Imago Famis*, *Imago Invidiae*, *Imago Ocii*, *Mortis Imago*, *Orci Imago*, *Pauperitatis Imago et quae in foribus exilii*.⁴ In questo contesto tramonta la classica descrizione degli dei e Bruno riprende, quale modello, forme ed immagini astrologiche, a loro volta esemplate ricostruendo come un *puzzle* l'immenso materiale che la cultura mitologica aveva stratificato nei secoli. Non sorprende trovare nel *Mitografo III*, alla voce «Pluto», una serie di termini che Bruno sembra prendere a prestito per definire le immagini degli assistenti: «Interpretatur autem Lethe oblivio, Cocytos luctus [...], Stix tristitia [...]».⁵ Vicino agli echi del testo di Teucro emergono poi le memorie di *Picatrix*, filtrate dal pensiero ficiniano. Tuttavia Bruno non riprende in modo pedissequo tali fonti ma inventa e innova trasmutando la materia. Ad esempio, sono assolutamente innovative le immagini di quelli che chiama assistenti principali di Saturno, a partire da quella del Lutto che non trova corrispondenza in autori contemporanei.

¹ YATES, *Giordano Bruno*, cit., pp. 216-222: 219.

² Nel 1583, nel corso della seconda lezione oxoniense, Bruno è accusato da Martin Culpeper di aver ripreso alla lettera gli scritti ficiniani e, in particolare, il *De vita coelitus comparanda*: cfr. YATES, *L'arte della memoria*, cit., pp. 218-232 e, inoltre, J. BOSSY, *Giordano Bruno e il mistero dell'ambasciata*, Milano, Garzanti, 1992, pp. 41-43.

³ *De imag. comp.*, BOL II, III 207.

⁴ Ivi, pp. 208-219.

⁵ *Mytographus tertius*, 6. 2, 18-21, in *Scriptores rerum mythicarum Latini tres Romae nuper reperti*, edidit et illustravit G. H. Bode, Hildesheim, Olms, 1968, pp. 152-256: 175.

6. POLITICA, MORALE E MITOLOGIA:
IL DOMINIO DELL'UNIVERSO E DEI SENSI

La tipologia di Circe sembra far riferimento alla tradizione ovidiana e da essa pare trasparire persino la figura di Medea.¹ L'immagine di Circe, oltre che in Valeriano, Cartari, Giraldi, compare anche negli *Emblemata* dell'Alciato come il simbolo del meretrice, tema, questo, desunto dalle interpretazioni morali di Ovidio già nel Medioevo.² L'emblema LXXVI raffigura la Maga accompagnata dal motto «Cavendum a meretricibus». Sotto l'illustrazione si legge un epigramma che ne descrive la figura come di colei che fa perdere la ragione ai suoi amanti.³ Quest'opera doveva essere ben nota a Bruno, anche attraverso l'amico John Florio.⁴ Quando accenna all'«aquila che con due ali s'appiglia al cielo; [...] ritardata dal pondo d'una pietra che tien legata a un piede», Bruno fa riferimento all'emblema CXX che raffigura due mani, una alata e l'altra tenuta giù da un peso.⁵ In questo universo di Circe fatte a metà di parole e a metà di figure, occorre menzionare anche quelle apparentemente più effimere appartenenti alla sfera del teatro. Alludo, in particolare, alla protagonista del *Balet Comique* ideato da Baltasar de Beaujoyeulx, rappresentato a Parigi nel 1581 alla presenza di Enrico III, della sua sposa, Luisa di Lorena, e di Caterina de' Medici. Più volte il variopinto e composito universo delle rappresentazioni è stato citato dalla Yates come un prodotto della cultura francese collegato alla *Pléiade*. La studiosa, già nel 1947, si era soffermata sull'essenza stessa e i significati politici del balletto. Ma è soprattutto nel saggio dedicato ai rapporti tra il Nolano e la tradizione ermetica che mette in relazione il balletto a Bruno, pensando che questi avrebbe potuto assistere allo spettacolo o almeno averne sentito parlare e, in tal modo, trarne ispirazione per discutere la magica riforma solare in relazione alla monarchia francese, sempre più sensibile a tematiche ermetiche.⁶

¹ Per la tipologia di Medea vedi almeno J. J. CLAUSS, S. I. JOHNSTON, *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

² Sull'argomento vedi F. GHISALBERTI, *L'Ovidius moralizatus di Pierre Bersuire*, «Studi romanzzi», XXIII, 1933, pp. 5-136; L. K. BORN, *Ovid and Allegory*, «Speculum», IX, 1934, pp. 362-379.

³ A. ALCIATI, *Emblemata*, Antverpiae, Ex officina Christophori Plantini, 1581, p. 284: «Sole fatae Circes tam magna potentia fertur, / Verterit vt multos in noua monstra viros. / Testis equum domitor Picus, tum Scylla biformis, / Atque Ithaci postquam vina bibere sues. / Indicat illustri meretricem nomine Circe, / Et rationem animi perdere, quisquis amat».

⁴ F. A. YATES, *John Florio. The Life of an Italian in Shakespeare's England*, New York, Octagon, 1968, pp. 87-123.

⁵ Cfr. M. PRAZ, *Studi sul concettismo*, Firenze, Sansoni, 1946, p. 275.

⁶ YATES, *Giordano Bruno*, cit., p. 225; EADEM, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 196-197; J. DAGENS, *Hermétisme et Cabale en France de Lefevre d'Étaples à Bossuet*, «Revue de littérature comparée», XXXV, 1961, pp. 3-16: 6-8; D. P. WALKER, *The 'Prisca*

Il *Balet Comique* sviluppa temi paralleli a quelli enunciati dal Nolano. Entrambi esaltano, secondo modelli ermetici, il trionfo della monarchia francese attraverso quello del sole. Non è privo di significato ricordare come l'incantesimo solare di Circe sia inserito in un'opera non pubblicata direttamente da Bruno, bensì da Jean Regnault, segretario del figlio illegittimo di Enrico II, Henri d'Angoulême, *Grand Prieur* di Francia, al quale egli dedicò lo scritto.¹ Rimane oscuro a tutt'oggi perché Bruno abbia lasciato nelle mani di Regnault il testo. Ricci ha supposto che Bruno, in cerca di appoggi nell'ambito della Corte, abbia preferito servirsi dell'aiuto di Regnault che avrebbe presentato lo scritto al d'Angoulême.² Per quanto riguarda i suoi rapporti personali con Enrico III, l'unico a darne notizia è proprio il Nolano al cospetto degli inquisitori veneti:

[...] il re Henrico III mi fece chiamare un giorno, ricercandomi se la memoria che haveo et che professavo era naturale oppur per arte magica; al qual diedi sodisfazione, et con quello che li dissi et feci provare a lui medesimo, conobbe che non era per arte magica ma per scienza. Et doppo questo feci stampare un libro de memoria sotto titolo de *Umbris idearum*, il qual dedicaì a sua Maestà.³

Giungendo a Parigi, Bruno trovò nella corte un ambiente assai favorevole agli Italiani, che esercitarono un ruolo eminente nell'ambito della cultura. Sotto il nome dell'ideatore del balletto, ad esempio, si nasconde Baldassarre Belgioioso, originario della Savoia e già attivo al tempo di Caterina. Il testo del *Balet Comique* fu scritto da La Chesnaye, la musica da Sieur de Beau lieu e la scena allestita dal pittore Jacques Patin.⁴ Dell'intera manifestazione esiste un elegante libretto stampato con privilegio reale nel febbraio 1582,⁵ contemporaneo quindi al *Cantus Circaeus*. Il soggetto del balletto, inserito nell'ambito dei festeggiamenti per il matrimonio del duca Anne de Joyeuse, favorito di Enrico III, riguarda il passaggio del potere da Circe

Theologia» en France, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», xvii, 1954, pp. 204-259; ma vedi anche F. A. YATES, *The Religious Policy of Giordano Bruno*, ivi, iii, 1939-40, pp. 181-207, ora in EADEM, *Lull and Bruno*, I, London-Boston-Henley, Routledge & Kegan Paul, 1982, pp. 151-179; LEVERGEIS, *Giordano Bruno*, cit., pp. 106-110.

¹ YATES, *Giordano Bruno*, cit., p. 222.

² RICCI, *Giordano Bruno*, cit., pp. 164-166.

³ FIRPO, *Processo*, pp. 161-162.

⁴ R. STRONG, *Arte e potere. Le feste del Rinascimento 1450-1650*, Milano, Il Saggiatore, 1987, pp. 195-201.

⁵ BALTASAR DE BEAUJOYEULX, *Balet Comique de la Roynne, fait aux nopces de monsieur le Duc de Joyeuse & madamoyselle de Vaudemont sa soeur*, Paris, par Adrian le Roy, Robert Ballard, & Mamert Patisson, 1582 [Le *Balet Comique* by Balthazar de Beaujoyeulx 1581, facsimile, introduction by M. M. McGowan, Binghamton-New York, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1982]. Sull'ambiente parigino all'epoca del balletto vedi P. CASTELLI, *Politica e Virtù. La Civitas veri sive morum di Bartolomeo del Bene*, in B. DEL BENE, *Civitas veri sive morum* [riprod. facs. dell'ed. Parisiis, apud A. & J. Drouart, 1609], Vernio Ivry-sur-Seine, Centro Bardi/Phénix éd., 2001, pp. v-xxvi.



FIG. 2. Il libro magico (BALTASAR DE BEAUJOYEULX, *Balet comique de la Royne...*, Paris, 1581, p. 73v).

al re di Francia e ai suoi congiunti che presenziano allo spettacolo. L'azione si svolge in una sala dove è rappresentato il luminoso regno della Maga con vari animali, tra i quali un porco. In una parte, come testimonia l'incisione realizzata a corredo del testo, trovavano posto il Re, lo sposo, la Regina madre e la sposa. Davanti al sovrano si presenta un gentiluomo fuggito dal giardino di Circe per chiedere che il mondo sia liberato dall'incantatrice. Questa non viene immediatamente sconfitta, ma alla fine verrà schiacciata da potenze superiori che si identificano nelle Virtù, guidate da Minerva, alleate con il mondo celeste.¹

L'intera interpretazione dell'opera si basa, come si legge in appendice al testo, sulla lettura dello scritto di Natale Conti, ristampato proprio nel 1581 a Francoforte dal tipografo Andreas Wechel,² e sulle considerazioni di de la Chesnaye e di Gordon Escoçois.³ Una fonte come quella del Conti permette di ipotizzare interessi comuni tra gli ideatori della festa e Bruno.

Oltre ad altre possibili analogie, nei recitativi di Circe si coglie un senso di malinconia non lontana da quella che connota l'immagine della Maga nel *Cantus Circaeus*, ove si parla di un popolo errabondo allo stato ferino durante il regno di Saturno. Ma soprattutto emerge anche una Circe tragica che prende coscienza dell'opportunità del passaggio, attraverso i vizi, dalla forma animale a quella umana.⁴ L'inno finale è rivolto al Re di Francia che illumina il cielo e vede soccombere la potenza della Maga. Nella parte conclusiva vengono presentate le 'divise', istoriate con mostri e creature divine, recate dalle ninfe ai gentiluomini di corte. Circe, la cui potenza appare domata, ne dona una al Cardinal de Bourbon, ove è raffigurato un libro coperto di segni e caratteri magici di bruniana memoria (FIG. 2). Occorre ricordare che il Nolano apre il *Cantus Circaeus* con alcuni versi dedicati al

¹ YATES, *Astrea*, cit., pp. 196-198.

² Cfr. *Verzeichneis der im Deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhundert*, iv, Stuttgart, Hiersemann, n. 4972. Del testo, in quindici anni, escono in Germania ben undici edizioni (cfr. ivi, nn. 4973-4982, pp. 586-587). Il testo tedesco esce in contemporanea all'ultima stampa italiana dell'opera, edita, come le prime due, a Venezia, Al Segno della Fontana.

³ *Balet Comique de la Royne*, cit., pp. 74-75v.

⁴ Ivi, cc. 53r-v.

libro, e che invitano a passare attraverso i diversi piani della natura per giungere al «solitario volatile, il gallo» che lo condurrà «in presenza della figlia del Sole». Se appare problematico stabilire la presenza di Bruno nelle vicende relative all'allestimento di questo spettacolo, possiamo tuttavia rilevare concordanze e intrecci da leggere in riferimento al complesso mondo della corte francese, e in cui si uniscono alle consuetudini e idee giunte dall'Italia i vagheggiamenti ermetici rivissuti in chiave cristianizzata. Appare evidente come Circe, nella corte francese, giuochi un ruolo oscillante. Pur soccombeno alla forza della monarchia, dimostra nel testo del *Balet* una tragica dignità nel momento in cui depone la sua verga magica al cospetto del Re,¹ pari a quella della Circe bruniana che denuncia la natura 'matrigna' e l'inganno da questa perpetrato ai danni dell'uomo attraverso quelle forme umane che danno tuttavia ricetto ad animi bestiali.

¹ Ivi, c. 54r-v: «Le vous resisteray: que si la destinee / A de ma verge d'or la force terminee, / Ce n'est ta faueuer, Iupiter, ne le croy: / Et si quelqu'un bien tost doit triompher de moy, / C'est ce Roy de François, et faut que tu luy cedes, / Ainsi que ie luy fais, le ciel que tu possedes».

LA VENDETTA DI CIRCE. MONTAIGNE, GLI ANIMALI E L'«ORDRE DE NATURE»

NICOLA PANICHI

SUMMARY

Montaigne uses the concept of *animalité* to reinforce the skeptical stance of his *Essais*, as he investigates the epistemological and moral assumptions of the *néhilité de l'humaine condition*. Against the background of the quandary of classical metaphysics (the impossibility of rationally proving God's existence, the immortality of the soul and the uniqueness of the world), the animal becomes the bearer of various argumentative and hermeneutic registers. They all play an important role in Montaigne's discourse, which revolves around the *impuissance de la raison* and the *infiny nombre de passions*.

E quindi diremo che tu, che sei così
intelligente e saggio, non sei nato da Sisifo?

(PLUTARCO, *Bruta animalia ratione uti*, 992E)

Quels animaux n'ont la face au haut, et ne l'ont
devant, et ne regardent vis à vis comme nous,
et ne descouvrent en leur juste posture autant
du ciel et de la terre, que l'homme?

(*Essais*, II, 12, 484C)

1. «... LA BESTISE QU'IL LEUR ATTRIBUE»

IL bestiario montaignano e la sua demografia animale si dipanano quasi lungo tutti gli *Essais*, anche se per larga parte significativamente concentrati nell'*Apologie de Raymond Sebond* (in particolare II, 12, 452-486),¹ laddove l'*animalité* funge da pre-testo e rinforzo allo scenario scettico, anatomiz-

nicola.panichi@uniurb.it

¹ Tra gli esempi maggiori, la volpe di Tracia (II, 12, 460A), il cane di Crisippo (II, 12, 463A), la murena di Crasso (II, 12, 467C), l'elefante di Aristofane, il mulo di Talete (II, 12, 472A) e l'animale metafisico: il papero, l'*oison loquens* (II, 12, 532-533B). Edizione di riferimento: MONTAIGNE, *Les Essais*, édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux, préparée par P. Villey; rééditée sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, 1965. I riferimenti ai luoghi degli *Essais* citati sono indicati direttamente nel corpo del testo, tra parentesi, nella forma abbreviata comunemente utilizzata (nell'ordine: libro, capitolo, pagina).

zante i presupposti epistemologici e morali della *néhilité de l'humaine condition*.

Sullo scacco della metafisica classica (l'impossibilità di dimostrare razionalmente esistenza di Dio, immortalità dell'anima e unicità del mondo), la sua 'cattiva' logica deduttiva poggianti, per le prove classiche dell'*existentia Dei*, su analogia e tentazioni antropomorfiche, la consapevolezza dell'unità e la stretta connessione di corpo e anima – tale che quando il corpo muore l'uomo non è più, l'*estre* non è – Montaigne, conscio di ignorare lui stesso sin dove possa spingersi la possibilità, adombra evocando l'«evidenza di ragione» l'esistenza di altri innumerevoli mondi: del resto, uomini, demoni e sibille non hanno forse «sino ad oggi» ignorato quel *pays infini* sulla terra (il Nuovo Mondo), posto nell'ordine dell'esperienza esperibile, l'infinita/finita estensione del suo stesso mondo? Se le aporie del soggetto, che non conosce nemmeno se stesso, misurano l'incommensurabilità tra giudicante e giudicato, le prese illusorie e la molteplicità di esperienze,¹ l'animale negli *Essais* (che poi diverrà l'*animal loquens* e andrà a sovrapporsi in certi tratti al *cannibale*) si fa portatore di diversi registri argomentativi ed ermeneutici, tutti funzionali al discorso montaignano stretto tra l'*impuissance de la raison* e l'*infiny nombre de passions*.

Per dimostrare che lo stereotipo dell'animale consegnato dalla tradizione filosofica, *sine intellecto e sine affecto*, senza *logos* e senza passione – e dall'apologetica cristiana secondo la quale la ragione è dono divino dato all'uomo perché comprenda opere e intenzioni –, abbia solo il significato che l'uomo stesso gli ha dato, Montaigne dispone nondimeno di fonti autorevoli (Aristotele, Eliano, Oppiano, Sesto Empirico, Plinio, soprattutto Plutarco, Lucrezio e il *topos* della natura come *daedala rerum*: v, 236), che fa spesso interagire e ritornare al punto:

La maniere de naistre, d'engendrer, nourrir, agir, mouvoir, vivre et mourir des bestes estant si voisine de la nostre, tout ce que nous retranchons de leurs causes motrices et que nous adjoustons à nostre condition au dessus de la leur, cela ne peut aucunement partir du discours de nostre raison (II, 12, 470A).

L'intento appare subito chiaro. Lo scrupolo non è comporre un elogio della *beste* (anche se emerge con chiarezza una apologia delle facoltà razionali, morali della 'ragione animale'), ma misurare l'*impuissance humaine* scardinando la *scala naturae*, l'apparente gerarchia degli esseri, quella illusoria *hierarchie* riproposta e difesa da Sebond, balocco e trastullo per «vecchie

¹ Memorabile resta la pagina di II, 37, 782A, *De la ressemblance des peres aux enfans*: «[A] J'imagine l'homme regardant au tour de luy le nombre infiny des choses, plantes, animaux, metaux. Je ne sçay par où luy faire commencer son essay; et quand sa premiere fantasie se jettera sur la corne d'un elain, à quoy il faut prester une creance bien molle et aisée, il se trouve encore autant empesché en sa seconde operation...».

ribambite», secondo l'efficace immagine bruniana. Abbandonata la logica scalare, Montaigne costruisce il proprio discorso sulla scissione radicale tra uomo ed essere, che va a comporsi nella dicotomia centrale di esistenza ed essenza. La scissione tra uomo e animale non è che la testimonianza di quella scissione primitiva e ineludibile: se l'uomo non può conoscere «les branles internes et secrets» degli animali (II, 12, 452A) – ciò che gli è 'inferiore' (secondo la logica scalare) –, come potrà conoscere l'essere, Dio, anima e mondo? Aver 'abbassato' l'animale sotto l'umano non lo ha aiutato a capire il mondo né se stesso: *rien du tout*. Sarebbe forse più utile elevare l'animale al livello dell'uomo per verificare come quella superiorità illusoria si muti in una paradossale superiorità *e contrario*?

La lunga lista dei comportamenti razionali degli animali e dei loro 'sentimenti morali', tratta da antichi e moderni, serve a Montaigne per dimostrare l'incapacità radicale dell'uomo a interpretare il mondo e quindi ad adottare una *praxis* conseguente. Scegliendo di mettere in evidenza le modalità in cui si esplica il giudizio umano sulle bestie, il bordolese individua tale pregiudizio come emblematico del *modus cogitandi* umano:

Tout ce qui nous semble estrange, nous les condamnons, et ce que nous n'entendons pas: comme il nous advient au jugement que nous faisons des bestes. Elles ont plusieurs conditions qui se rapportent aux nostres: de celles-là par comparaison nous pouvons tirer quelque conjecture; mais de ce qu'elles ont particulier, que sçavons-nous que c'est? (II, 12, 467A).

E pensare che «nous sommes le seul animal duquel le defaut offence nos propres compaignons, et seuls qui avons à nous desrober, en nos actions naturelles, de nostre espece» (II, 12, 484A).

L'argomentazione montaignana prende le mosse dal *topos* della *miseria hominis*¹. Nonostante l'uomo sia «la plus calamiteuse et fraile de toutes les creatures [...] attachée et clouée à la pîre, plus morte et croupie partie de l'univers» (II, 12, 452A) rimane la più orgogliosa e gonfia di vento; costruisce la scala degli esseri mentre si pone a inizio, mezzo e scopo della natura in un progetto interamente improntato al ragionamento teleologico. Se l'elo-

¹ Per la letteratura critica si vedano almeno: M. MAUPOINT, *Le Bestiaire de Montaigne*, «Bulletin de la Société des amis de Montaigne», n. 25-26, 1963, pp. 10-24; G. BOAS, *The Happy Best in French Thought of the Seventeenth Century*, New York, Octagon, 1966 (1 ed. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1933); I. BELLENGER, *L'intelligence des animaux. Montaigne et Du Bartas lecteurs de Plutarque*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», LXXX, 4, 1980, pp. 523-537; M. ISHIGAMI-IAGOLNITZER, *Apologie des facultés rationnelles chez les animaux au XVI^e siècle. Montaigne et Pasquier*, «Bulletin de la Société des amis de Montaigne», avril-juin 1972, 2, pp. 39-49; CL. BLUM, *La mort des hommes et la mort des bêtes dans les Essais de Montaigne: Sur la fonction paradigmatique de deux exemples*, «French Forum», v, 1980, 1, pp. 3-13; E. SCHÜTZ, *Anthropologie und Skepsis im Lichte Montaignes*, «Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Paedagogik», 70, 1994, pp. 5-15; TH. GONTIER, *De l'homme à l'animal*, Paris, Vrin, 1998.

gio degli animali vuol colpire la figura quasi ossimorica di un 'antropocentrismo scalare', concepito da chi «*taille les pats aux animaux ses confreres et compaignons*» (*Ibid.*), distribuisce loro facoltà e forze a suo arbitrio, al tempo stesso evidenzia come la ragione umana non solo manifesti l'impossibilità di collocarsi alla sommità della gerarchia degli esseri – tanto «qu'il se trouve plus de difference de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme» (II, 12, 466A; I, 40, 258A) –, ma soprattutto la sua incapacità ermeneutica di fronte all'essere e al senso: non abbiamo nessuna comunicazione con l'essere...

Sempre mediante l'animale, questa volta l'*oison loquens* e il «paperocentrismo» di cui si mostra portatore, Montaigne, preciserà e compirà l'ultimo passo contro quello stesso 'antropocentrismo teleologico' e l'illusione di un finalismo naturale: l'*idolum* di credersi scopo della natura (lo stesso *discours*, e con maggior ragione, precisa, potrebbe passare nella testa di un papero...). Ma l'aver ipotizzato una ragione animale permetterà a Montaigne di immaginare un mondo con occhi non umani: così la proposopea dell'*oison* può rivendicare per sé quella *royauté imaginaire* sull'universo e tutti gli altri esseri (II, 11, 435A) – quella *police royale* di cui trasudava, ancora una volta, la prima parte della *Theologie naturelle* di Sebond.

Decentramento e capovolgimento di prospettiva si coagulano anche, in un testo tardo, intorno al celebre esempio della gatta: «Quand je me joué à ma chatte, qui sçait si elle passe son temps de moy plus que je ne fay d'elle?» (II, 12, 452C). Nell'edizione del 1595 si legge: «nous nous entretenons de singeries reciproques. Si j'ay mon heure de commencer ou de refuser, aussi à elle la sienne». Il testo A si mostra ancor più incisivo:

Ce défaut qui empesche la communication d'entre elles et nous, pourquoy n'est il aussi bien à nous qu'à elles? C'est à deviner, à qui est la faute de ne nous entendre point: car nous ne les entendons non plus qu'elles nous. Par cette mesme raison, elles nous peuvent estimer bestes, comme nous les en estimons. Ce n'est pas grand'merveille si nous ne les entendons pas; aussi ne faisons nous les Basques et les Troglodites [...] Il nous faut remarquer la parité qui est entre nous. Nous avons quelque moyenne intelligence de leur sens; aussi ont les bestes du nostre, environ à mesme mesure. Elles nous flatent, nous menassent et nous requierent; et nous, elles (II, 12, 453A).

Dunque, siamo nel cuore della riflessione scettica: «Qui sçait?». La domestica *chatte* permette di estendere le proprie riflessioni dal *sensorium animale* (cosa ne sappiamo se gli animali possiedano più sensi rispetto a noi?) a una considerazione di un mondo dove la *multiplication et vicissitude de formes* (III, 6, 908B) e la *generale et constante varieté* (I, 26, 154A) superi la capacità epistemologica umana.

Ma l'indagine montaignana non si chiude sulla funzione epistemologica dell'*animalité* e ne riconfigura la dimensione morale: «*est-ce pas un miserable animal que l'homme?*» (I, 30, 200A; II, 12, 452A, 456A, 462A). Tutto è giocato

sul chiasmo prospettico della *miseria vs dignitas hominis*. E dato che la natura non è *marastre* come sostengono Lucrezio e Plinio,¹ e l'uomo è «*foible, calamiteux et miserable*» (II, 12, 475A; 489A), la posta in palio si fa intuire più elevata, sino a coinvolgere il concetto stesso di *sagesse* che sembra ricostituirsi all'interno dell'orizzonte dell'animalità. Il tema questa volta è epicureo (II, 12, 481-486) e riguarda i vantaggi corporali delle bestie: la ragione umana apporta dolore e malattia al corpo, scinde l'uomo in due parti (anima e corpo): «*Ceux qui veulent desprendre nos deux pieces principales et les sequestrer l'une de l'autre, ils ont tort*» (II, 17, 639A). Gli animali sono più felici perché più vicini al loro corpo e non aumentano i mali con il ragionamento e la riflessione (la riflessione come malattia dello spirito: I, 14, 58; II, 12, 491A-C): «*Il est aisé à voir que ce qui aiguise en nous la douleur et la volupté, c'est la pointe de nostre esprit. Les bestes, qui le tiennent sous boucle, laissent aux corps leurs sentiments libres et naifs*» (I, 14, 58C). Esse indicano come «*l'agitation de nostre esprit nous apporte de maladies*» (II, 12, 491A). Il porco di Pirrone *docet* (II, 12, 490A). Come la bestia, come il *laboureur* che si lascia andare solo al suo istinto naturale – «*mesurant les choses au seul sentiment present, sans science et sans prognostique, qui n'a du mal que lors qu'il l'a*», mentre «*l'autre*», l'uomo che riflette, ragiona e immagina, «*a souvent la pierre en l'ame avant qu'il ait aux reins: comme s'il n'estoit point assez à temps pour souffrir le mal lors qu'il y sera, l'anticipe en fantasie, et luy court à devant*» – anche «*ceux du Bresil*» muoiono di vecchiaia per la «*tranquillité et serenité de leur ame*» (II, 12, 491C); un'anima «*deschargée de toute passion et pensée et occupation tendue ou desplaisante, comme gents qui passoyent leur vie en une admirable simplicité et ignorance, sans lettres, sans loy, sans roy, sans religion quelconque*», esattamente come li descrive la retorica della negazione di I, 31. Ancora un accostamento tra i 'figli della natura', bestie e selvaggi (*virī a diis recentes*: Seneca, *Epistula* 90).

Montaigne chiude il suo discorso aprendolo a una nuova metafisica la cui costruzione poggia sulla consapevolezza di una sorta di *medietas* 'cosmica':

[A] Nous ne sommes ny au dessus, ni au dessous du reste: tout ce qui est sous le Ciel, dit le sage, court une loy et fortune pareille. [B] *Indupedita suis fatalibus omnia vincis*.² [A] Il y a quelque difference, il y a des ordres et des degrez; mais c'est sous le visage d'une mesme nature: [B] *res quaeque suo ritu procedit, et omnes / Foedere naturae certo discrimina servant*. [A] Il faut contraindre l'homme et le renger dans les barrières de ceste police. Le miserable n'a garde d'enjamber par effect au delà; il est entravé et engagé, il est assubjecty de pareille obligation que les autres creatures de son ordre, et d'une condition fort moyenne, sans aucune prerogative, præexcellence vraye et essentielle (II, 12, 459A).

¹ LUCREZIO, *De rerum natura*, v, 222-230; PLINIO, *Naturalis historia*, vii.

² LUCREZIO, *De rerum natura*, v, 874.

La ricerca della differenza è un apprendistato dell'unità. Sbagliato reificare gli animali come umanizzarli: si perde la giusta misura, si negano, al contempo, la realtà dell'animale e quella umana. Ricercando nell'animale annunci della natura umana (etica, linguaggio, politica, arte, religione: dopo aver prefigurato negli elefanti «quelque participation de religion» [II, 12, 468A], aggiunge: «pour ne voir aucune telle apparence és autres animaux, nous ne pouvons pourtant établir qu'ils soyent sans religion, et prendre en aucune part ce qui nous est cachée»), si tenta di costruire l'animale a partire dall'umano, da una dignità cui non si riconosce dignità. Attribuire all'animale tutte le prerogative umane per conferirgli dignità, significa innalzarlo a una misura che non ha misura e, nel caso la si riconosca, di segno negativo: senza giurisdizione, il suo attore è *le badin de la farce*. Montaigne avverte il rischio di questo paradossale gioco delle parti e se all'inizio sembra indulgere verso la prospettiva di umanizzazione dell'animale, ne coglie poi tutta la sua criticità negandone il criterio: l'animale è superiore, nella sfera dei sentimenti morali all'uomo stesso; spetta all'uomo di animalizzarsi e riconoscersi in una sorta di animale metafisico: 'animalumano'. Crudeltà verso gli animali e indifferenza verso l'«altro» non sono forse la faccia di una stessa medaglia? La domanda diviene pressante e presenta le coordinate di quello che sarà definito l'umanismo del vivente.

In questa stessa direzione Montaigne metterà in atto una serie di analogie radicali tra animali e cannibali. In quanto figli *recentes* della natura, non ancora imbastarditi, i cannibali sarebbero i soli a trovarsi fuori dallo scetticismo; i soli a poter conoscere le cose «comme elles sont» (III, 10, 1006B), devoti di un utile che fa parte per natura dell'onesto: solo i cannibali conoscono la verità delle cose. Ma il discorso montaigniano coinvolgerà anche le bestie; la risposta sulla «verità delle cose» (alla domanda «si cela est vray»: II, 12, 459A) è:

seroit bonne parmy les Canibales, qui jouissent l'heur d'une longue vie, tranquille et paisible sans les preceptes d'Aristote, et sans la connoissance du nom de la physique. Cette response vaudroit mieux à l'aventure et auroit plus de fermeté que toutes celles qu'ils emprunteront de leur raison et de leur invention. De cette-cy seroient capables avec nous tous les animaux et tout ce où le commandement est encor pur et simple de la loy naturelle; mais eux, ils y ont renoncé (II, 12, 541A).

L'analogia, a tratti, cerca il suo rinforzo e anche la descrizione dei combattimenti 'nobili' dei selvaggi sono esemplati su quelli delle bestie plutarchee. Se in generale il monito del cheronese era chiaro («... tu vedi come i combattimenti delle bestie tra loro e contro voi uomini siamo privi di trucchi e artifici, e come siano una difesa con manifesta e nuda fiducia nella forza vera [...] anche quando siano sopraffatte fisicamente non sono sconfitte né cedono nello spirito, ma muoiono combattendo»), è soprattutto nella

conclusione che si concentra e scandisce l'interesse sul filo dell'analogia: «Da parte delle bestie, nessuna preghiera né richiesta di compassione né ammissione di sconfitta».¹ Emerge con una sorta di autoevidenza che la premessa/conclusione a cui era giunto il *Des cannibales* con la sua retorica del discorso cannibalizzante consegnato alla canzone di prigionia del selvaggio catturato (dagli stessi selvaggi), che non ammetterà mai di essere stato vinto e sconfitto, è di matrice plutarchea. La sola ammissione della sconfitta avrebbe fatto liberare il 'cannibalizzato' e salvato la bestia... Forza di una reiterata analogia su cui vale la pena riflettere ancora e che porta significati multipli.

Montaigne continuerà a servirsi dell'ermeneutica plutarchea del mondo animale, non solo per la riabilitazione dei cannibali, ma anche per quella della figura femminile che per tradizione, nella complessa fenomenologia della diversità di cui è portatrice, è animale inferiore, esattamente come nella gerarchia apparente degli esseri lo sono le bestie: diverse e inferiori. Nel catalogo del bestiario plutarcheo, la femmina non è «per nulla inferiore al maschio»; sa sopportare i travagli della vita e difendere i propri figli; le appartengono saggezza, forza e coraggio. Lo attesterebbero specifiche genealogie pseudo-mitologiche (la scrofa crommonia, la sfinge, la volpe teumesia, il serpente femmina di Delfi) e bestie comuni, pantere e leonesse, impetuose e forti, più coraggiose di Penelope, la «spartana» che assomiglia alla rondine, non opponendo resistenza a chi voglia fare violenza a lei e alla sua dimora.

2. MICRONARRAZIONE DELL'«ANIMALUMANO»

Sulla scena del *Bruta animalia ratione uti* plutarcheo si incontrano il più stupido degli animali (il porco, Grillo) e il più intelligente degli uomini (Ulisse). Il maiale, che ormai ha esperienza di entrambi i generi di vita, bestiale e umano, rifiuta di ritornare alla condizione da cui è stato sottratto dalla maga Circe, «riccioli belli», «terribile dea dalla parola umana». Ora che è in grado di giudicare dei due modi di vivere, l'una e l'altra vita, ha maturato la convinzione che la vita 'animale' è superiore a quella umana, per intelletto, virtù morali, passioni, cuore. Come Circe, attrice della metamorfosi, considera una sventura ridiventare da bestia, uomo. Nonostante Ulisse, umanamente sordo, reputi l'affermazione della maga al pari di «un'altra pozione di parole», rimescolata e adulterata, il punto di vista animale non tarderà a trovare le sue motivazioni forti: l'anima migliore è quella che «senza fatica produce la virtù come un frutto nato spontaneamente [...] Dunque, tu ammetti che l'anima delle bestie ha miglior disposizione naturale per produrre virtù ed è

¹ PLUTARCO, *Bruta animalia ratione uti*, 987D-E.

più perfetta: infatti, senza ricevere imposizioni e senza insegnamento, come un terreno non seminato e non arato, per natura produce e accresce la virtù adatta a ciascuno». ¹

Per Montaigne non si tratterà più di umanizzare l'animale, né di bestializzare l'uomo. La sua posizione, pur largamente assimilabile a quella di Plutarco, spinge più avanti l'ottica del discorso sull'*animalité*, privilegiandone un aspetto peculiare: l'esercizio della temperanza, nell'accezione morale di «delimitazione ed ordine dei desideri»; la pratica della moderazione e buona *dispositio* nel tempo opportuno dei «desideri necessari» come traccia su cui costruire l'idea stessa di una morale naturale. Non si tarda a riconoscere qui la natura della riproposta tassonomica dei desideri, tipica dell'etica epicurea. ² Naturali e necessari (mangiare e bere), naturali ma non necessari (desideri sessuali e passioni amorose), non naturali e non necessari («penetrano dall'esterno per vuota opinione, a causa dell'ignoranza di ciò che è buono e decoroso») ³, i desideri, soprattutto dell'ultimo tipo, il più lontano dalla natura, segnano i confini di un *ethos* completamente umanizzato. Montaigne ripete alla lettera la tesi epicurea nella ripresa plutarchea: il desiderio indotto «per poco non ha ricoperto con il suo gran numero tutti i vostri desideri naturali e si comporta come una massa di stranieri proveniente da fuori che in mezzo alla popolazione fa violenza contro i cittadini indigeni». Il vantaggio delle bestie è che esse abbiano anime inaccessibili a ciò che proviene dall'esterno, dall'opinione, dal costume: non conoscendo la seconda natura, «vivono tenendosi ben lungi dall'opinione come dal mare». Una vita regolata da desideri e da piaceri necessari, esercita la moderazione nei confronti di desideri naturali ma non necessari e del piacere: «scarsa e debole considerazione gode tra noi il piacere e la natura è tutto». ⁴ Quella stessa natura fa assumere l'olfatto come giudice del gusto, anzi giudice prima del gusto, giudice della qualità del cibo, risultando funzione vitale dell'animato. Annotazione che non resterà senza conseguenze.

La temperanza animale è moderazione che si esprime anche nella sfera sessuale, per i tempi e i modi dell'accoppiamento: desiderio sessuale e accoppiamento avvengono al «momento giusto» nella stagione in cui «Amore sveglia le gemme sulle piante e il desiderio negli animali e subito lo spegne»; una volta gravide, le femmine non accettano più il maschio che non tenta approcci amorosi. ⁵ Congiungimenti per «amore sincero», non frutto di corteggiamento e adulterazione. Anche se la prospettiva di Grillo appare un po' edenica, Plutarco ammetterà rituali sessuali anche negli animali. A differenza dell'uomo, poi, le bestie non fanno violenza alla natura per sod-

¹ Ivi, 987B.

³ Plutarco, *Bruta animalia ratione uti*, 989A-C.

⁵ Ivi, 990C.

² EPICURO, fr. 456 Usener.

⁴ Ivi, 989F; 990 A, D.

disfare i piaceri sessuali. Plutarco registra forme di bestialità e afferma di ignorare forme di 'umanismo' (esempi di animali che desiderino uomini e vi si accoppino). Nel momento in cui Montaigne rilancia queste stesse tesi, tuttavia le 'corregge' con esempi tratti dal Plutarco del *De sollertia animalium*, letto come il *Bruta animalia ratione uti* nella traduzione di Amyot (*Quels animaux sont les plus advisez*): l'esempio dell'elefante innamorato della giovane fioraia a cui porta la frutta accarezzandole il seno con la proboscide, del drago desideroso della fanciulla, dell'oca presa d'amore per un ragazzo, del montone devoto alla suonatrice Glaucia (sempre Plutarco) e bertucce (*magots*) «furieusement espris» dall'amore per le donne (II, 12, 472A), nella testimonianza di Boaystauau (*Histoires prodigieuses*, xx).

Uno dei punti forza è dunque, a tratti, il riconoscimento dell'inferiorità dell'uomo nei confronti della bestia. Non solo per la temperanza e i «desideri necessari». L'uomo mentre ricerca il piacere del cibo piuttosto che la necessità del nutrimento secondo natura, induce nel suo corpo anche la malattia, assente dagli animali che si cibano di vegetali. Onnivoro, *pamphagus*, per sregolatezza e sazietà di cibi necessari, unico tra gli esseri viventi l'uomo mangia carne invece di vegetali, sempre alla ricerca di cibi non convenienti e impuri. Per questo l'olfatto risulta vitale: la carne *olet*, anzi maleodora.

Nel cuore di questo stesso esempio, il cheronese sottolinea un aspetto cardine dell'etica animale: la bestia non ruba il cibo alla più debole... Anche in questo caso bestia e cannibali incrociano di nuovo i loro percorsi. Pare di sentire la conclusione del saggio *Des cannibales*, lo stupore del cannibale eloquente di fronte alla fame e alla magrezza dei francesi poveri, delle «metà bisognose», gli altri uomini non più uomini, a cui i ricchi hanno tolto con il cibo necessario la dignità, costringendoli, smagriti dalla fame, a chiedere la carità alle loro porte, porte di un'antica metà che ora è divenuta il tutto, piena di cibo fino alla gola, di ricchi «pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez» (I, 31, 214A). Se ogni animale (essere animato) tende per sua natura all'autoconservazione e a fuggire ciò che gli nuoce, come preciserà lo stesso Montaigne, qui viene negata la possibilità alla sopravvivenza dell'altro – negazione mai attuata dalla bestia sull'altra bestia. Ma Montaigne di nuovo si spinge più avanti e corregge Plutarco in due occasioni. Se Plutarco non crede che tra bestia e bestia ci sia una differenza così grande quanta ce n'è tra uomo e uomo, relativamente a intelligenza, raziocinio e memoria,¹ Montaigne precisa che esiste maggior distanza tra un uomo e l'altro che dall'uomo alla bestia (I, 48, 258A; II, 12, 466A).

¹ Ivi, 992E.

3. IL RITORNO DI CIRCE

La bestia è autodidatta per natura;¹ autodidatta della vita (nutrimento, combattimento etc.) e autosufficiente;² impara le arti e le sa anche insegnare (difesa, caccia, musica). Nella condivisione di questa ottica, Montaigne avrebbe assunto la difesa di Circe, divenuta alla fine «dea luminosa», cogliendone e rilanciandone il suo potere demistificatorio. La «figlia del Sole», aprendo «le porte splendenti» e tramutati gli uomini in bestie, ha fatto di una metamorfosi subita una presa di coscienza: l'inconsistenza della gerarchia o scala degli esseri. Circe conosce il senso della metamorfosi e anche nella restituzione omerica [*Odissea*, x, 222] è la tessitrice di una grande tela che si dipana dal grande palazzo, dal fumo rossastro, al porcile («Dei porci avevano la voce, le setole e tutto il corpo e l'aspetto [...] A loro Circe gettava ghiande di leccio e di quercia e corniole, quello che mangiano sempre i maiali»). Porcile che è in Plutarco luogo di asini e maiali, di leoni e lupi docili, pronti a festeggiare gli avventori. La tela è la stessa che tesse e narra l'autentica natura degli animali atta a rappresentare, per antitesi, la falsa coscienza di chi proietta su di loro le proprie umane malvagità. Il canto di Circe, a cui Ulisse non ha potuto rifiutare l'amore, non è più «il canto armonioso» dell'inganno, ma quello del disinganno, la fine del «mal giorno» e l'inizio del «buon ritorno».

Il messaggio di Montaigne è chiaro e senza appello. L'essere uomo è una delle possibili forme della natura, del vivente, dell'*animalitas* – e non la migliore –, se la reversibilità delle forme naturali domina l'universo ed esse sono il visibile di un essere (la natura) che sfugge alla fissità dell'identico ed è autore di inesauribile ricchezza manifestantesi nel traboccante, vario e instabile prodursi delle sue forme. Bisogna assecondare e perdersi nella vicissitudine e perpetua moltiplicazione di forme «di una stessa natura», nella selva («folti querceti e la macchia») di Circe la maga («o dea o donna»), per iniziare a comprendere il «vray visage des choses» (I, 23, 116A). Il vero volto delle cose, risultato della metamorfosi di Circe, farà comprendere anche perché la *prisca sapientia*, la *sapientia veterum* abbia rappresentato, con le sue forme simboliche, Minerva in una civetta, Zeus, in un toro etc., cioè abbia animalizzato la stessa divinità.

Il significato profondo dell'immagine di Circe è veicolato negli *Essais* lungo un percorso paradigmatico che coinvolge la filosofia stoica. L'uomo si è donato beni «immaginari e fantastici», «futuri e lontani», si è attribuito «falsamente», ragione, scienza, onore, invece di beni «essenziali, tangibili e palpabili», quali pace, tranquillità, sicurezza, innocenza, salute, «il dono più

¹ Ivi, 991E.² Ivi, 992A.

bello» della natura, ammesso anche dalla filosofia stoica per la quale nemmeno la saggezza le è paragonabile. Ma nel contrapporre saggezza e salute gli stoici finiscono per dare alla saggezza più valore della salute. L'esempio addotto sintetizza bene il concetto. Il riferimento è sempre l'argomentazione attribuita alla filosofia stoica:

(A) si Circé eust présenté à Ulysses deux breuvages, l'un pour faire devenir un homme de fol sage, l'autre de sage fol, qu'Ulysses eust deu plustost accepter celuy de la folie, que de consentir que Circé eust changé sa figure humaine en celle d'une beste; et disent que la sagesse mesme eust parlé à luy en cete maniere: Quitte moy, laisse moy là, plustost que de me loger sous la figure et corps d'un asne. Comment? cette grande et divine sapience, les Philosophes la quittent donc pour ce voile corporel et terrestre? Ce n'est donc plus par la raison, par le discours et par l'ame que nous excellons sur les bestes; c'est par nostre beauté, nostre beau teint et nostre belle disposition de membres, pour laquelle il faut mettre nostre intelligence, nostre prudence et tout le reste en abandon? (II, 12, 485-486A).

Come continuare a pensare che sia «contro natura» «invecchiare in corpi di bestie?». ¹ Si affrettava a concludere:

[A] Or, j'accepte cette naïve et franche confession. Certes, ils ont cogneu que ces parties là, de quoy nous faisons tant de feste, ce n'est que vaine fantasie. Quand les bestes auroient donc toute la vertu, la science, la sagesse et suffisance Stoïque [C] ce seroyent tousjours de bestes; ny [A] ne seroyent pourtant comparables à un homme miserable, meschant et insensé. [C] Enfin tout ce qui n'est pas comme nous sommes, n'est rien qui vaille. Et Dieu mesme, pour se faire valoir, il faut qu'il y retire, comme nous dirons tantost. Par où il appert que [A] ce n'est pas vray discours, mais par une fierté folle et opiniatreté, que nous nous preferons aux autres animaux et nous sequestrons de leur condition et société (II, 12, 486A).

Per compiere il senso della metamorfosi Ulisse dovrà salire «nel letto bellissimo di Circe» («ora nel letto mio saliremo, che uniti di letto e di amore possiamo fidarci a vicenda»). Solo ora la maga («o dea o donna») potrà esclamare: «l'ho giurato, il gran giuramento». ² Agli occhi del bordolese, Plutarco rivaluta l'universo di Circe contro l'illusorio, teleologico e colpevole antropocentrismo. In qualche modo Montaigne sembra rispondere anche ad Aristotele [*Politica* 1256b] e la sua teoria della catena alimentare, riproposta ironicamente nell'*Apologie* con l'esempio antiantropocentrico del papero *loquens*: i vegetali forniscono l'alimento agli erbivori e gli erbivori ai carnivori, secondo un ordine finalistico e gerarchico (che non si ritrova già più in Plutarco). Al vertice c'è l'uomo che mangia vegetali e carne. La catena viene ripercorsa e in un primo momento riproposta dal papero solo per essere alla fine ruscata e ribaltata, quasi nello stile della confutazione dialettica, in una palinodia che in conclusione della prosopopea spezza il finalismo e

¹ Ivi, 985E.

² *Odissea*, x, 333-335.

la teleologia alimentari e colloca, con lo stesso 'diritto', quindi altrettanto illusoriamente, il papero come ultimo anello della catena dell'essere: sono i paperi (le bestie) a mangiare i vermi inquilini delle carogne umane. Se la catena alimentare aristotelica poneva alla sommità l'uomo antropofago di altri esseri animati, in questa stessa logica il papero (la bestia) risulta essere superiore all'uomo, spettando a lui l'ultimo atto consumato sulla morte, sul cadavere, dell'uomo – con il rinforzo, non di poco conto e che suona come una veemente condanna, che gli animali non si mangiano tra di loro, a differenza degli uomini i quali si sono *entretuez* per motivi religiosi, dando vita al cannibalismo umano dei civilizzati. Il papero, più del porco di Plutarco, mostra quanto sia necessario uscire dalla logica aristotelica anche nel caso se ne volesse restare all'interno. L'intento di Montaigne è quello di spezzare quella aristotelica catena dell'essere in cui l'uomo si autorappresenta come l'anello superiore: *animal triumphans*.

Se Grillo è l'animale parlante che espone la superiorità della condizione animale su quella umana, dando avvio a una sorta di comparatistica tra l'uomo e tutti gli animali – è anche il maiale, il più 'sporco' degli animali, a non voler ritornare all'umano, deprezzato e screditato. L'uomo imbestiato per atto di magia, rompe il paradigma della superiorità umana e si rifiuta di riacquistarne la natura. La 'trasgressione' paradigmatica del rifiuto funziona come una sorta di sveglia dal sonno dogmatico e ipertrofico dell'umano: *ecce homo*.

FRANCESCO PATRIZI E LA RAGIONE DEGLI ANIMALI

ANNA LAURA PULIAFITO

SUMMARY

In the fifth book of *Pampsychia*, the third part of his *Nova de Universis Philosophia* (Ferrara, 1591), Francesco Patrizi analyses the characteristics of the irrational *animus*, focusing on the possibility or otherwise of defining animals as *alogoi*. His argument highlights how the Latin tradition did not fully understand the meaning of the Greek term, confusing the negation of discourse with the negation of cognition. This article seeks to clarify the terms used in Patrizi's argument by placing it within the context of his discussion on language (particularly in the first dialogue of his *Dialoghi della Retorica*, Venice, 1562) and within the wider context of the sixteenth-century debate on the *dignitas hominis*.

NELLA forma in cui conosciamo il trattato, e cioè quella in cui esso fu pubblicato a Ferrara nel 1591 e ristampato a Venezia nel 1593, la sezione più estesa della *Nova de Universis Philosophia* è la *Panarchia*, riservata alla deduzione dei principi a partire dal riconoscimento di Dio come principio supremo (*Panaugia*). Anche nella sezione dedicata alla spiegazione del mondo fisico (*Pancosmia*) gran parte della trattazione è dedicata ai principi, i quattro 'elementi' che Patrizi indica in diametrale alternativa al sistema aristotelico, ridefinendone funzione e significato. All'interno di questa struttura assume un ruolo centrale la sezione dedicata all'anima, la *Pampsychia*. La ψυχή occupa infatti il *locum medium* tra i quattro gradi delle entità superiori patriziane (Intelletto, Vita, Essenza, Unità) e i quattro gradi di quelle inferiori (Natura, Qualità, Forma, Corpo).¹ Nella *Pampsychia*, che promette una trattazione esaustiva dell'argomento, il discorso verte in generale sull'*animus*, il prodotto dell'Intelletto che dà vita e movimento ad ogni cosa, distinto subito dall'*anima* umana, sulle cui prerogative specifiche, intellettive, spirituali, e religiose Patrizi promette di ritornare in altra sede:

anna-laura.puliafito@unibas.ch

¹ *Pampsychia*, c. 49v, in FRANCISCI PATRICII *Nova De Universis Philosophia. In qua aristotelica methodo non per motum, sed per lucem, et lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo; Tota in contemplationem venit Divinitas: Postremo methodo Platonica, rerum universitas, a conditore Deo deducitur*. [...], Ferrariae, Apud Benedictum Mammarellum. Anno 1591 (Venetiis, excudebat Robertus Meiettus, 1593²). D'ora in avanti si farà riferimento solo al titolo della sezione – *Pampsychia* – seguito dall'indicazione della carta in cui si trova il passo citato. Per la bibliografia di base su Francesco Patrizi rimando in generale a C. VASOLI, *Francesco Patrizi*, Roma, Bulzoni, 1989.

De animis caeteris, non de humana anima hunc loquimur, de cuius salute santa Ecclesia sat agit plurimum [...]. Sed de animis aliis, mundi, coeli, sphaerarum, siderum, elementorum, brutorum, stirpium, et si qui sunt alii, sermo praesens est nobis institutus. Quos sacri Theologi, cognitos de eis tractare non curarunt, ut qui ad fidei sacrosantae negotium minime pertinent (*Pampsychia*, c. 50r).

È nell'ambito dell'indagine su *essentia*, *vires* ed *actiones* dell'*animus* appunto che Patrizi si chiede se sia possibile ammettere l'esistenza di animi irrazionali, ed è su questo problema che egli si sofferma nel v e ultimo libro della *Pampsychia*, *De animis irrationalibus*, per chiarire subito come, procedendo coerentemente all'interno del suo sistema, una tale definizione non sia accettabile: «Nullum enim animum sui natura irrationalem esse existimamus. Neque enim rerum ordo a nobis constitutus, eam admittere videtur posse» (*Pampsychia*, c. 57r).

Proclamata la razionalità sostanziale di tutti gli animi, Patrizi passa però a verificare come e perché nel corso della tradizione si sia potuti giungere a parlare di animi irrazionali, attribuendoli, in particolare, agli animali. Il punto di partenza è costituito dall'analisi della suddivisione ermetica dell'anima in divina (*θεῖα*), umana (*ἀνθρωπίνη*), e *ἄλογος* (irrazionale).¹ Il problema viene subito ristretto alla possibilità di dichiarare *ἄλογοι* gli animali, su cui, si affretta a dire Patrizi, le Scritture non prendono una posizione precisa: il negare ai bruti l'intelletto infatti (*Salmi*, 32 [31], 9), non implica in nessun modo negare loro la ragione, conoscenza lontana dalla sintesi intellettuale e riconducibile alla doppia funzione di senso e memoria.

Come altre volte, Patrizi muove dalla constatazione che la traduzione latina ha distorto il significato dell'insegnamento ermetico riducendo nel termine «*irrationalis*» il triplice significato di *ἄλογος*. Aleggja dietro tale critica il tema ermetico della progressiva corruzione del linguaggio, concretizzato però in questo caso negli errori di interpretazione degli esegeti che limitano o distorcono gli insegnamenti tramandati dai sapienti. Patrizi richiama esplicitamente i testi di Plutarco (ps.) e di Porfirio, per ricordare innanzi tutto come il termine «*irrationalis*» non renda in alcun modo conto della fondamentale bivalenza di *λόγος*, che da un lato è da intendersi come discorso, ovvero «*oratio verbis prolata*», dall'altro va interpretato, secondo l'insegnamento platonico, come ragione o dialogo interiore dell'anima («*intrinsecus cum se ipsa animae dialogus*»). La tradizione latina mostra di aver fatto propria solo questa seconda accezione, cui si riferisce l'attributo privativo. Un terzo significato del termine greco *ἄλογος* sarebbe poi da individuare in

¹ *Pampsychia*, c. 53v; C.H. III. 5 (IV ed. Scott), cfr. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A. D. Nock et trad. par A.-J. Festugière, Paris, Belles Lettres, 1945 sgg., III, p. 16. Sugli animali irrazionali vedi anche ivi, p. 18. Nella raccolta in appendice alla *Nova philosophia* cfr. cc. 41-42.

ciò che non viene fatto secondo ragione («κατὰ λόγον secundum rationem factum»).¹ Ciò che occorre spiegare, secondo Patrizi, è in che senso Ermete abbia voluto contrapporre alle anime divine e alle anime umane un terzo tipo di anime:

Quando igitur Hermes, Animi tertium genus posuit ἄλογον irrationale, haec tria potuit inferre. Quid ergo ait? Brutorum animos omnes, omnibus hisce carere tribus? An duobus? An uno? Id enim necesse est ut sequatur, si brutorum omnis animus sit ἄλογος, vel uno, trium horum carere tantum, vel carere duobus, vel carere tribus (*Pampsychia*, c. 57v).

Nel primo senso, negare agli animali la 'parola', può valere solo attribuendo ai termini 'parola' e 'locuzione' un significato molto riduttivo, come quello codificato nella tradizione peripatetica, che considera il linguaggio come una serie di suoni articolati e distribuiti in sillabe. In realtà, afferma Patrizi, meglio sarebbe considerare la locuzione come espressione di un contenuto interiore per mezzo della voce («animi sensus per vocem expressio»), insistendo sulla funzione della parola come comunicazione. Non c'è dubbio che di questo Λόγος siano partecipi anche tutti gli animali, che, secondo i modi loro propri, mostrano certamente di comunicare tra loro.

Al linguaggio degli animali Patrizi aveva fatto già ampiamente riferimento nel *Lamberto*, il primo dei *Dialoghi della Retorica*, lì dove, ampliandone la definizione da «voce d'homo, articolata, significante»² a insieme di «segni» che denotano «concetti», si affermava il valore anche del linguaggio dei gesti, e si riconoscevano come «parlanti» tutte le cose del creato, e, a maggior ragione, gli animali, tra cui, primi fra tutti, gli uccelli:

per tutti gli alberi, et per tutte le piagge, et per la valle a tale stagion dell'anno, si odono cantando, con voce anco articolata, l'usignuolo, il logaro, il cardellino, il faganello (sic!), il merlo, la tortora, la calandra, et molti altri, senza fine selvaggi uccellini, et il domestico gallo, hinni soavissimi: variati di dolcissimi suoni, all'oriente, o al salente, o al cadente Sole, oltre a molti altri, che hanno la loro favella indistinta.³

Come si è visto, nella *Pampsychia* la definizione di «locutio» veniva di fatto, più prudentemente, limitata a significazione di contenuti dell'anima per mezzo della voce,⁴ ma non per questo le voci degli animali perdevano la loro funzione, si trattasse di cani, cavalli o serpenti: «Si quae reptilio sibilu utuntur (utuntur autem et plurima, vel omnia, specie tamen differenti) et is

¹ *Pampsychia*, c. 57v.

² La definizione di «voce articolata» è aristotelica, cfr. *Hist. anim.* 5305 a 30 sgg.

³ *Della retorica dieci dialoghi di M. FRANCESCO PATRIZIO nelli quali si favella dell'arte oratoria con ragioni repugnanti all'openione, che intorno a quella hebbero gli antichi scrittori*, In Venetia, appresso Francesco Senese, 1562 (rist. anast. Lecce, Conte, 1994), d. 1, c. 3v.

⁴ «Et ne aequivoco, quod fugere studebamus, implicemur saepius, generalius dicimus. Locutionem esse animi sensus per vocem expressionem», *Pampsychia*, c. 57v.

sibilus illis sit semper vel amoris vel odii, et irae expressio, tum inter se, tum contra nos, cur non iuste dicetur, eorum esse sermo?» (*Pampsychia*, c. 57v).

A questi esempi andrebbe aggiunto il caso delle rane, il cui gracidiare annuncia la pioggia,¹ e – nonostante gli appelli nel *Lamberto* a non «confondere hora, le favole et le historie» – quello dei tritoni, che per emettere suoni ricorrerebbero addirittura ad un artificio, servendosi del potere amplificante delle conchiglie: «Ranae tamen, et Tritones loqui etiam videntur. Hi quidem artificio quodam concha adhibita» (*Pampsychia*, c. 57v).

Sono linguaggi per mezzo dei quali gli animali comunicano tra di loro e con gli uomini («inter se et nobiscum»),² per significare le proprie passioni – «voces, quibus animi sui passiones, ita inter se se exprimunt atque homines, inter se suo sermone» – o, come già veniva detto nel *Lamberto*, «i lor dolori et le lor gioie»,³ e «gli utili et i danni: Et le giuste cose et le contrarie» da cui nascono «piaceri» e «spiaceri» così per gli animali come per gli uomini.⁴ Si tratta di linguaggi che non conoscono modificazioni locali all'interno delle specie, di contro alla validità limitatissima nello spazio dei linguaggi umani, che ad ogni piccolo spostamento obbligano a nuovi sforzi per apprendere sistemi linguistici diversi, e che, tanto nel nuovo che nel vecchio continente, mostrano varietà fonetiche che spesso risultano ancor meno articolate di quelle di alcune specie animali:

Quadrupedum vero, fere nullum omnino mutum est. Suaque in specie, suos habent latratus, hinnutus, boatus, balatus, mugitus, rugitus, similesque alias voces, quibus animi sui passiones, ita inter se se exprimunt atque homines, inter se suo sermone. Ac forte etiam commodiore, et generaliore, quam inter homines, sermonis usu. Boum enim una species, variato nusquam boatu suo, per universum se se intelligunt orbem. Equi itidem omnes suo nitritu, Leones rugitu, Sues grynnitu, ubique terrarum utuntur suo. Homines, ad loci parvam variationem nova opus habent sermonum disciplina. Ac saepe talium, ut suavius habent pecudes, quam homines loquantur. Quorum multi, plurimis regionibus, et veteris, et novi orbis, voces suas vel nulla, vel fere nulla dearticulatione flectant. Flectant autem aves quaedam eam ita, ut longe sit humana quavis dearticulatio, variaque suavisque magis. Quam ipsae non minus toto orbe intelligunt, quam homines quique suam, et dulcius resonant (*Pampsychia*, c. 57v-58r).⁵

¹ Cfr. PLUTARCHUS, *De sollertia animalium*, 982 E (ed. cons. PLUTARCH'S *Moralia*, in fifteen volumes with an English translation by Harold Cherniss and William C. Helmbold, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1957, XII, pp. 460-461).

² *Pampsychia*, c. 57v.

³ Ivi, c. 58v; *Della retorica dieci dialoghi*, cit., c. 3r. Patrizi non manca di sottolineare come lo stesso Aristotele riconosca forme di comunicazione agli animali, per esempio nell'*Historia animalium*.

⁴ *Della retorica dieci dialoghi*, cit., c. 3v.

⁵ Il passo segue da vicino PORPHYRIUS, *De abstinentia*, III. 3 (ed. cons. PORPHYRE, *De l'abstinence*, II, texte établi et traduit par Jean Bouffertigue et Michel Papillon, Paris, Les Belles Lettres, 1979, pp. 154-155).

In un mondo dove ogni specie vive, conosce e comunica, secondo una gradualità che procede in base ai diversi livelli di coscienza, dall'argomentazione logica alla riduzione dell'oggetto stesso a segno (in quanto tacita espressione del verbo divino), l'uomo deve scontare la propria supremazia con lo sforzo e l'applicazione che gli sono richiesti per sfruttare a pieno le sue facoltà. Come già nel mito pichiano, debolezza e forza si saldano così anche nell'immagine del linguaggio umano, incomparabilmente superiore alle elementari forme di comunicazione animale quanto a chiarezza e ampiezza, ma al tempo stesso condannato ad una serie di regole, tecniche e faticose discipline che gli animali, nella perfetta anche se riduttiva corrispondenza tra animo e corpo, tra propositi e strumenti per attuarli, non conoscono né conosceranno mai.¹

Di fronte ai singoli sistemi 'chiusi' di comunicazione, il linguaggio dell'uomo non è dunque che un linguaggio fra i tanti, non è superiore agli altri, anzi: è molto più legato a tempi e luoghi senza per questo essere necessariamente più ameno o articolato dei versi animali.

A riprova dell'inadeguatezza dell'insistenza aristotelica su un elemento quale l'articolazione del suono come criterio di distinzione,² l'origine di tale articolazione, che – effettivamente – caratterizza alcune 'voci', come quella dell'uomo, ma anche di alcuni uccelli e delle iene, viene rintracciata da Patrizi nella conformazione del palato, che permette un più libero movimento della lingua:

Cur autem Aves quaedam, et homo solus, vel etiam Hiena, voces suas in articulos varios flectere, ac scindere sciunt; id in causa esse remur. Quod oris palatum superiorem, quem anatomici, ob coeli similitudinem uraniscum vocant, in fornicis figuram habent concameratum. Qua spacia concavitate, lingua nostra liberior est ad motum, et in omnes partes, flexionem. Quae res in homine est manifestissima, tum in iis avibus, quae suo naturali garritu vario, atque cantu, inter se colloquuntur, tum in iis, quae humanam effingunt locutionem. Reliquis, quae id non possunt, vel ut nostrum non est satis concameratum, vel lingua brevitate, longitudineve, crassitie aut tenuitate, ad eam evolutionem est inepta. Sicuti brutis reliquis, uraniscus est pressus nimium, et nulla camera formatum (*Pampsychia*, c. 58r).³

Causa di tali differenze anatomico-morfologiche sarebbe l'animo stesso che

¹ «Vana haec est ratio, nisi forte ita intelligatur, ad sermonis humani comparisonem, bruta non videri loqui, neque quo ad dearticulationem, neque, quo ad significationum claritatem, et amplitudinem, quibus tam varias artes, tam varias tractamus scientias quod illa nequeant», *Pampsychia*, c. 58v.

² Cfr., e.g., *Hist. anim.* 535 a 30 sgg.; 535 a 45.

³ In realtà anche Aristotele aveva a lungo disquisito sull'impatto delle differenze anatomiche sulla produzione dei diversi suoni, pur restringendo la definizione di linguaggio alla sola voce umana, cfr., e.g., *De part. anim.*, 659 b 31 sgg.

«fabbrica» il corpo per farne il proprio «domicilio» («corpus sibi fabricat, et quasi domicilium sibi constituit, in quo habitet»).¹

Se i versi animali sono significanti, e la loro forma varia principalmente a seconda della conformazione fisica, l'incapacità di intendere un linguaggio diverso dal proprio non può essere il criterio per negarne l'esistenza o la valenza comunicativa, e se questo è vero nell'ambito dei linguaggi umani, a maggior ragione deve esserlo nell'ambito dei linguaggi animali, come Patrizi apertamente affermava nel dialogo del 1562:

Se 'l conoscono essi [i.e. gli animali], et se 'l parlano [i.e. il linguaggio]. *Lamberti*. In qual maniera? *Strozzi*. In quella, che intese il gran mago Tianeò quei passerini vantarsi, di haversi presa una buona corpacciatina di grano, sparso in terra: et confortare altri, che v'andassero similmente, et quegli levato il volo, fare il loro consiglio, et avvenirne lor tanto di bene, che ne prendessero una satollina. *Lamberti*. Cotesto ha più faccia di favola, che d'istoria. *Strozzi*. Et perché? *Lamberti*. Percioché se vera fosse, troverebbesi anco, altro huomo, che'l solo Tianeò, che gli intendesse. *Strozzi*. Né questo monta molto. *Lamberti*. Per che cagione? *Strozzi*. [Perché] l'Italiano, non intende il Tedesco, ne l'Indiano, prima che ei s'habbia appresa la sua lingua. Né quegli intendono l'Arabo, o lo Spagnuolo. Et pur tutti sono huomini, di essenza medesima. Potete voi negare questo? *Lamberti*. Io nò, di vero. *Strozzi*. Molto più ci vuole a ragione: ad imprendere lingua d'altro animale. Et non è, se non da huom mago,² intendente anco gli altri segreti di natura. *Lamberti*. Hora io confesso, che voi dite vero. *Strozzi*. Né perché io non intenda Turco, o Persiano, resteranno que' due parlari, di esser parlari, et significanti. *Lamberti*. Non resteranno. *Strozzi*. Né parimente resterà, che gli animali, non habbiano favella, perché huom volgare non la intenda.³

Se ai bruti non può essere riconosciuto l'attributo di *ἄλογοι* in quanto privi di linguaggio, sulle premesse di quanto detto prima, non può per altro verso spettare loro l'attributo di irrazionali nel senso di privi di un intrinseco principio cognitivo, e, di conseguenza, di azioni finalizzate ad un particolare scopo. E ciò non solo dal punto di vista strettamente teorico – perché ogni animo è derivato per similitudine e differenza dall'intelletto e dall'anima del mondo⁴ – ma anche seguendo la testimonianza diretta dell'esperienza e l'autorità e gli esempi degli antichi autori. Come insegnano Plutarco e Porfirio, e lo stesso Pitagora, non solo gli animali mostrano infatti di conoscere ciò che a loro giova o nuoce, ma essi sembrano addirittura, talvolta come

¹ *Pampsychia*, c. 58v; cfr. *Mystica Aegyptiorum*, in appendice alla *Nova philosophia*, c. 7v. Si tratta della *Theologia Aristotelis* (Roma, 1519, tradotta da Niccolò De' Castellani), in particolare II, 10, c. 8v; XII.1, c. 29r.

² Poco sopra veniva citato il caso del «mago Tianeò», cioè di Apollonio di Tiana, capace di intendere il linguaggio degli uccelli; cfr. anche PORPHYRIUS, *De abstinentia*, III.3 (ed. cit. p. 155).

³ *Della retorica dieci dialoghi*, cit., c. 3r-v; l'argomento è ripreso nella *Pampsychia*, c. 58v, ed è presente in PORPHYRIUS, *De abstinentia*, III.3 (ed. cit. pp. 154-155).

⁴ *Pampsychia*, cc. 57r; 58r.

e più degli uomini, poter dar prova di virtù – come la fortitudine, la temperanza, la castità, tante volte richiamate anche dalla tradizione medievale – e di una «mirabile» capacità di interpretare e prevedere gli eventi:

Omnes enim animantes ratiocinio in se videntur aliquo uti. Quod ex actionibus eorum veteres multi, et comprehenderunt, et comprobarunt. Inter quos, gravis author Plutarchus, et eum secutus, gravior philosophus Porphyrius, innumeris omnis animalium generis, comprobarunt exp[er]imentis. Aereorum, Marinorum, Aquatiliū, Terrestrium, quadrupedum atque serpentium. Quorum fere nulla species est, quae non sit ostensa, ratiocinio uti, tum ad utilium cuique rerum adeptionem, et consecutionem, tum ad vitationem, et fuga mearum, quas nocivas sibi esse senserint. Tum etiam ad virtutum quarundam ostensionem, fortitudinis, temperantiae, castitatis, atque similium aliarum. Et ingenii mirandas quasdas vires, tum in sentiendo, tum etiam in praesentiendo. Et actiones ostendant pleraque et actus quosdam animi, longe sagaciores, quam vir ullus quantumvis cordatus, et vafer in opus unquam dederit (*Pampsychia*, c. 58r).

Patrizi è anzi convinto che ci possa spingere con Plutarco ad affermare che gli animi dei bruti sono in grado non solo di mettere a confronto dei contenuti interiori, ma anche di compiere ragionamenti complessi sulla base del senso registrato dalla memoria, attraverso cui l'animale giunge ad elaborare una certa immagine delle cose:

Omnia namque, et proficuorum, et nocuorum recordantur. Hoc autem nihil aliud est, quam prioris termini sensu percepti, cum posteriore, collectio, et coniunctio. Hoc autem ratiocinii est opus, et animi intra se ipsum syllogizantis munus. Sensus autem, qui se se in memoriam fundit, et sua imagine eam figurat, cognitio proculdubio est (*Pampsychia*, c. 58r).

La conoscenza animale del presente e dell'immediato futuro, da intendere soprattutto in senso meteorologico – come nell'esempio citato delle rane – o come previsione del pericolo, viene spiegata in termini di senso, percezione del dato esterno, e memoria, sua posteriore «collectio et coniunctio»,¹ le due componenti fondamentali di qualunque forma di conoscenza del mondo fisico. Cos'è infatti il riconoscimento di ciò che è proficuo e di ciò che è nocivo all'individuo se non il confronto del dato immediato con la memoria di esso e degli altri fenomeni ad esso legati? E in questo appunto consiste la facoltà primaria del raziocinio, quella che si attua come dialogo intrinseco dell'animo e Plutarco intende quando afferma che «omnes ostendunt ani-

¹ «Animalia, quae vel προφορικῶ λόγῳ, prolative oratione, vel ἐνδιαιθέτῳ intrinseca ratione utantur, ea minime, esse posse irrationalia, ἄλογα. Ea autem esse ea omnia, quae sensu, et memoria sint praedita. Memoria autem nulla sunt, qua aliqua non polleant. Omnia namque, et proficuorum, et nocuorum recordantur. Hoc autem nihil aliud est, quam prioris termini sensu percepti, cum posteriore, collectio, et coniunctio. Hoc autem ratiocinii est opus, et animi intra se ipsum syllogizantis munus», *Pampsychia*, c. 58r; cfr. anche PORPHYRIUS, *De abstinentia*, III.2 (ed. cit. p. 153).

mos brutorum, non solum dialogos in se ipsos facere, verum etiam, et Plutarchus ait, syllosismos» (*ibidem*).¹

Per altro verso, la prima e fondamentale azione di questi animi 'sillogizzanti' è la 'fabbricazione' del corpo scelto per 'domicilio', secondo la dottrina enunciata anche nella *Mystica Aegyptiorum*.² Ciascuna specie è in grado infatti di produrre il corpo che le si conviene, inclusa la conformazione fisica del palato da cui dipende la varietà fonetica del linguaggio. Grazie all'animo, i corpi vengono dotati di vita e, attraverso il nutrimento, possono crescere e conservarsi.³ Tutto ciò con l'arte infallibile con la quale davanti ai nostri occhi i bachi da seta costruiscono il loro bozzolo,⁴ o con cui, nascosti alla nostra vista, altri animali si riproducono – da «ventribus caecis» o «archanis uteris» – e le diverse specie si prendono cura dei loro piccoli. Ancora una volta, l'esempio più eloquente è fornito dalla maggior parte degli uccelli che, nell'esempio paradigmatico di Plutarco, costruiscono mirabilmente il proprio nido, meglio di quanto qualunque architetto umano saprebbe fare.⁵

A nulla valgono poi le argomentazioni basate sulla legge dei contrari, per cui se nel molteplice esistono animi razionali, per ciò stesso vi andrebbero rintracciati animi di segno opposto: irrazionale è per Patrizi solo ciò che viene menomato nella sua integrità.⁶ Ancor meno possono valere le obiezioni di quei peripatetici che attribuiscono le azioni finalizzate dei bruti non ad un loro animo individuale, ma alla Natura. Costruendo l'argomento dall'interno della prospettiva aristotelica fino ad una *reductio ad absurdum*, Patrizi sottolinea come in realtà tale affermazione non abbia consistenza all'interno di un sistema che non riesce a definire la Natura, se non nei termini di principio di moto, nell'ambito più ampio del generale principio ilomorfo. Nel caso specifico, se è la Natura a guidare il comportamento animale, questo non potrà essere ricondotto che a un principio materiale o a un principio formale. Ma la materia degli animali non differisce così tanto tra le specie da giustificare attitudini e comportamenti tanto diversi tra loro; e la forma degli esseri viventi è, aristotelicamente, per tutti, l'anima. D'altra parte, a ulteriore riprova della contraddittorietà della dottrina dello Stagirita, se è la Natura a guidare le azioni dei bruti, non si potrà prescindere dalle attestazioni di razionalità della Natura stessa rinvenibili già nei testi aristotelici:

Nam et natura, recta admodum ratione opera sua cuncta peragere videtur. Unde illa tot Aristotelica fere axiomata. Deus, et natura nihil frustra faciunt, hoc est nihil sine

¹ Cfr. PLUTARCHUS, *De sollertia animalium*, 969 A-B (ed. cit., pp. 376-377). Tra gli esempi addotti, la volpe, che diversamente dalla pecora, di fronte al fiume ghiacciato valuta la tenuta dello strato solido e decide se passare o no. L'esempio viene ripreso da Patrizi in *Pampsychia*, c. 59r.

² Vedi sopra, p. 134, nota 1.

³ *Pampsychia*, c. 58v.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*; PLUTARCHUS, *De sollertia animalium*, 982 E-983 F (ed. cit., pp. 460-469).

⁶ *Pampsychia*, c. 58v.

recta ratione. Natura semper ad aliquem finem agit. Eorum quae a natura fiunt, nihil est inordinatum. Natura semper intendit, et facit optimum. Natura nihil facit casu. Natura semper melius desiderat. Natura nihilagit temere. Et his similia non pauca (*ibidem*).

Risultato di questo breve ma significativo *excursus* è che nessuno dei significati di *ἄλογος* è applicabile ai bruti, se non in un confronto immediato con i modi e le espressioni dell'agire umano, che, in quanto razionale, è solo quantitativamente superiore alle altre specie. L'intelletto – vero elemento di superiorità umana – è in tal senso una sorta di facoltà aggiunta.

Tuttavia, pur essendo un dato evidente e sotto gli occhi di tutti, la razionalità degli animali non è stata riconosciuta nell'opinione comune, e Patrizi spiega il motivo di tale atteggiamento in termini psicologico-antropologici, molto simili a quelli che gli permettevano di condannare l'atteggiamento di Aristotele nei confronti delle precedenti scuole di pensiero.¹ In realtà insistere su una linea di continuità tra uomo e animali, mettendoli a confronto rispetto all'uso degli stessi strumenti, sembrerebbe minare alle fondamenta la 'dignità' umana, revocando all'uomo la sua supremazia sul creato. Come i principi – afferma Patrizi – non amano confrontarsi con la plebe, né i ricchi con i poveri, o coloro che hanno scienza di qualcosa con coloro che ne sono ignari, così gli uomini hanno cercato di evitare il confronto con i bruti, sublimando in una presunta, radicale superiorità quello che in realtà deve essere il risultato del loro impegno etico e cognitivo:

Quocumque id intelligatur, modo, omnis animus est rationalis. Sed homines, id sibi dici dedignantur. Quia videantur bruta sibi comparari. Ita et principes cum plebe. Divites cum pauperibus, scientes cum ignaris dedignantur colloqui. Quasi ipsi propriam ammittant dignitatem illi, sibi surrepta dignitate, ea augeantur. Ita fiet inter homines, et bruta, ut si haec quoque rationalia sint, homo de dignitate sua deiiciatur (*Pamphylia*, c. 58r).

Allo stesso modo hanno reagito i Greci nel definire 'barbari' tutte le altre popolazioni – così rileverà Patrizi in un abbozzo manoscritto del 1594 in cui egli si sofferma sul tema dell'anima umana. Ma questa non è certo la posizione che il filosofo può fare propria.²

¹ M. MUCCILLO, *La storia della filosofia presocratica nelle «Discussiones Peripateticae» di Francesco Patrizi da Cherso*, «La Cultura», 13, 1975, pp. 48-105 (ora anche in EADEM, *Platonismo, ermetismo e 'prisca theologia'*. Ricerche di storia rinascimentale, Firenze, Olschki, 1996, pp. 73-194).

² «Hanc nam homo sibi retinuit prerogativam, ut sibi solus, λογικός rationalis videatur et placet. Sicuti Graeca natio, se solam Ἑλληνες reliquas omnes barbaras appellavit. Et Hebraei se populum electum, alios reprobos. Homo igitur suae animae ratione est constitutus»; «philosopho non sunt haec exhorrenda, si vera sint, sin falsa, penitus sunt abolendo», M. MUCCILLO, *Il «De humana philosophia» di Francesco Patrizi da Cherso nel codice Barberiano greco 180*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, IV, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1990, pp. 281-307: 293 (c. 4r-v nel manoscritto).

Di fatto, come Patrizi si era premurato di sottolineare al principio della trattazione, riconoscere la razionalità animale nulla toglie alla dignità umana, né intacca il dogma della differenza tra animali e uomini: non è infatti sulla ragione che poggia il vero scarto tra l'uomo e le altre specie viventi, ma sulla natura immortale della sua anima.¹ Tra uomo e animale esiste una distanza che se quanto a razionalità va misurata in termini di maggiore e minore, dal punto di vista della conoscenza profonda delle cause resta incommensurabile. È facendo appello a questa facoltà intellettuale superiore dell'anima umana, e solo sua, unico possibile accesso all'immortalità, che la riflessione patriziana tenta di tracciare uno spazio all'indagine filosofica entro tematiche cariche anche di valenze teologiche. Ciò significa per lui da un lato procedere ad un'indagine descrittiva e naturale del mondo fisico quasi 'more telesiano'; dall'altro riconoscere una peculiarità specifica all'anima umana, rivendicandole tipi di esperienza religiosa e profetica propria del lume soprannaturale. È solo su questo secondo piano, nella continuità della sapienza tramandata, che è possibile secondo Patrizi risalire alle vere cause, affidando al riconoscimento della derivazione dall'Uno supremo l'unica possibile garanzia di verità.

Quanto problematica potesse essere la via filosofica che Patrizi intendeva indicare viene facilmente provato dal fatto che già il primo inquisitore ufficiale della *Pampsychia*, Jacopo de Lugo, prese posizione contro il principio che qualunque ente derivato da una causa intellettuale sia di per se stesso razionale.² Di più: pur negando dapprima ogni accusa, nel tentativo di evitare la definitiva iscrizione all'*Indice*, Patrizi si accingerà a rivedere l'intera questione.³

¹ *Pampsychia*, c. 57r.

² Le annotazioni di padre de Lugo sottolineano come le scritture (*Lettera di Giuda*, 10; *Giobbe*, 38, 36) in realtà neghino razionalità alle bestie, per farne eventualmente, proprio in virtù di questa loro caratteristica, strumenti diretti dello spirito divino (*Pampsychia*, c. 59v). L'opposizione è radicale anche sul piano filosofico: l'inquisitore infatti insiste sulla differenza tra agente naturale e azione volontaria (ivi, c. 59r).

³ «Insinuat quod bruta habeant intellectum. Haec nusquam in libro est, nec possum dele-re», *Emendatio in libros suos Novae Philosophiae*, a cura di P. O. Kristeller, «Rinascimento», II s., 10, 1970, pp. 215-218: 218. Per una panoramica generale e bibliografica sulla vicenda cfr. FRANCESCO PATRIZI DA CHERSO, *Nova de universis philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, a cura di A. L. Puliafito Bleuel, Firenze, Olschki, 1993.

LA CADUTA DELL'UOMO
E LA SOFFERENZA DEGLI ANIMALI
NELLA *DISPUTATIO*
TRA FRANCESCO PUCCI E FAUSTO SOZZINI
CECILIA MURATORI

SUMMARY

This contribution traces the evolution of a specific topic in the *Disputatio* between Francesco Pucci and Fausto Sozzini: the differentiation between man and animal. Addressing the ethical consequences of this distinction, the author argues that this topic plays an important role in the four texts which Pucci and Sozzini exchanged between 1577 and 1578. In particular, this essay considers the question about man's ethical behavior towards animals and the arguments for and against vegetarianism, as they are developed alongside the discussion of Adam's nature before and after the fall.

NEL 1577 gli esuli italiani Francesco Pucci e Fausto Sozzini si incontrano a Basilea, dove cominciò tra i due uno scambio epistolare. Il primo dei quattro scritti di cui è composta questa corrispondenza è una breve missiva redatta da Pucci e datata 4 giugno 1577.¹ Ad essa seguì, ad appena

ceciliamuratori@msn.com

Sul tema al centro di questo saggio ho presentato un intervento alla conferenza internazionale *Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur* (1-4 dicembre 2010, Ludwig-Maximilians-Universität München). Ringrazio gli organizzatori, il prof. Friedrich Vollhardt e il dott. Martin Schmeisser, e la casa editrice de Gruyter (Berlino), che pubblicherà gli atti della conferenza, per avermi accordato il permesso di pubblicare in lingua italiana una prima versione del mio intervento.

¹ Sulla corrispondenza tra Pucci e Sozzini si vedano in primo luogo gli studi di Mario Biagioni tra cui: M. BIAGIONI, *La ragione dell'immortalità: la disputa tra Francesco Pucci e Fausto Sozzini "De statu primi hominis ante lapsum"*, in *Faustus Socinus and his heritage*, a cura di L. Szczucki, Kraków, Polish Academy of Arts and Sciences, 2005, pp. 53-89. IDEM, *L'uomo come «un dio terrestre»: il problema dell'immortalità di Adamo da Francesco Pucci a John Locke*, in *Hasard et Providence XIV^e - XVII^e siècles. Actes du cinquantième de la fondation du CESR et XLIX^e Colloque International d'Études Humanistes, Tours 3-9 luglio 2006*, a cura di M.-L. Demonet, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, 2007 (il contributo è disponibile online: <http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence/fichiers/pdf/Biagioni.pdf>). Si rimanda inoltre alla prefazione di Emanuela Scribano in F. SOZZINI, *Rime*, a cura di E. Scribano, Roma, Storia e Letteratura, 2004. Vedi anche P. CARTA, *Nunziature ed eresia nel Cinquecento. Nuovi documenti sul processo e la condanna di Francesco Pucci (1592-1597)*, Padova, CEDAM, 1999, pp. 27-28. Sul soggiorno di Pucci a Basilea si veda A. ROTONDÒ, *Nuove testimonianze sul soggiorno di Francesco Pucci a Basilea*, in IDEM, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki,

una settimana di distanza, la risposta piuttosto ampia di Sozzini, cui Pucci rispose il primo luglio dello stesso anno con una lunga *Defensio*. Sozzini concluderà la stesura della sua *Copiosa refutatio* diversi mesi più tardi, il 27 gennaio 1578. È noto che Pucci intendeva rispondere in maniera articolata alla *Refutatio* di Sozzini e a questo scopo aveva annotato accuratamente l'ultima lettera (in realtà un vero e proprio trattato) che aveva ricevuto dal senese, ma il carteggio non ebbe seguito.¹

I quattro scritti che ci sono pervenuti mostrano che la *Disputatio* tra Pucci e Sozzini non terminò con alcun tipo di accordo a proposito dei temi trattati. La lunghezza sempre crescente dei testi dimostra al contrario che la discussione diventò progressivamente sempre più difficile e contorta per i due corrispondenti e che le differenze tra il punto di vista dell'uno e dell'altro non erano conciliabili.²

Al centro della corrispondenza si trova la questione della natura del primo uomo nel paradiso terrestre. La discussione si sviluppa a partire da questi interrogativi: Adamo era mortale o immortale prima della caduta? In che misura la natura di Adamo è cambiata dopo la caduta? Pucci, che proprio a causa della sua concezione del peccato originale era già entrato in contrasto con il concistoro della chiesa francese a Londra,³ riassume in questo modo nella prima lettera la differenza tra la sua posizione e quella di Sozzini.

Mea sententia igitur est Deum immortalem creasse primum omnia immortalia, praesertim hominem, cum condidit eum ad suam imaginem; tu contra tenes Deum immortalem creasse primum omnia (vel hominem ipsum ad suam imaginem) non immortalia, sed mortalia.⁴

È da questa chiara affermazione di Pucci che prende inizio la discussione con Sozzini, una discussione che fa emergere chiaramente i punti di contrasto tra le interpretazioni offerte nelle lettere dell'uno e dell'altro.

Scopo di queste pagine sarà quello di ricostruire lo sviluppo di un tema specifico presente nella *Disputatio*, ovvero il modo in cui i due autori interpretano la relazione tra uomo e animale, mostrando che questo aspetto gio-

2008, pp. 617-633. Cfr. anche A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 365 sgg.

¹ Mario Biagioni ha curato una nuova edizione della *Disputatio* (*De statu primi hominis ante lapsum disputatio*, a cura di Mario Biagioni, Roma, Storia e Letteratura, 2010), in cui si ricostruisce accuratamente la storia del testo (cfr. in particolare pp. LXV-LXXIII). Questa pubblicazione, che viene qui utilizzata come edizione di riferimento (da qui in avanti abbreviata in *Disputatio*) include un'ampia e dettagliata introduzione e rappresenta un contributo fondamentale per la ricerca su Pucci e Sozzini.

² La prima pubblicazione delle lettere, sotto il titolo *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*, risale al 1610, dopo la morte di entrambi i corrispondenti (cfr. *ivi*, p. LXIX).

³ Cfr. F. PUCCI, *Lettere, documenti e testimonianze*, a cura di L. Firpo e R. Piattoli, vol. 1, Firenze, Olschki, 1955, pp. 15-17.

⁴ *Disputatio*, p. 8.

ca un ruolo cruciale in queste quattro lettere. Mario Biagioni ha affermato che nel Cinquecento «[...] le dispute teologiche furono il terreno comune sul quale vennero formulate e poste a confronto le idee».¹ Non si tratta in questo caso solo di questioni di carattere puramente religioso ma anche di problemi di natura etica, come può essere mostrato sull'esempio del dibattito riguardo alla predestinazione. La *Disputatio* tra Pucci e Sozzini può essere letta all'interno di questa cornice: il tema principale al centro degli scritti diventa infatti occasione per porre domande che spesso esulano, almeno in parte, dalla questione riguardante la condizione (o meglio, la natura)² di Adamo prima del peccato, e che presentano una chiara rilevanza dal punto di vista etico. Questo è il caso della questione riguardante la distinzione tra uomo e animale così come essa viene dibattuta nel carteggio tra Pucci e Sozzini.

Nella ricostruzione di questo tema si porrà attenzione in particolare a due aspetti. Innanzitutto si mostrerà che il problema della differenziazione tra uomo e animale non costituisce puramente un dettaglio in questo contesto, ma rappresenta piuttosto un elemento cruciale all'interno dell'argomentazione. In altre parole, le concezioni della condizione di Adamo prima della caduta si riflettono anche nelle differenti posizioni che Pucci e Sozzini delineano a proposito della differenza tra uomo e animale. In secondo luogo, questo studio intende portare alla luce gli aspetti strettamente etici che possono essere rilevati nella *Disputatio*, in particolare per quando riguarda il trattamento degli animali. La presenza di questi aspetti indica a mio avviso che questioni etiche e questioni religiose sono profondamente correlate in queste lettere, portando così Pucci e Sozzini a discutere anche un tema come quello dell'atteggiamento etico da assumere nei confronti della sofferenza degli animali. Attraverso la ricostruzione di questa particolare questione si tenterà quindi di dimostrare che il tema della relazione tra uomo e animale gioca un ruolo importante nella *Disputatio*.

1. «INTER HOMINEM ET BRUTA NULLA EST SIMILITUDO»

Nel passo già citato dalla prima lettera indirizzata a Sozzini, Pucci spiega che la differenza fondamentale tra la propria posizione e quella del corrispondente consiste nel fatto mentre lui stesso sostiene che tutte le cose sono state create immortali, Sozzini afferma che esse sono state fatte mortali. In conseguenza di ciò, Adamo secondo Pucci deve essere stato creato immortale, mentre secondo Sozzini il primo uomo deve essere considerato di natura mortale tanto prima quanto dopo la caduta. È importante sottolineare

¹ Vedi M. BIAGIONI, *L'uomo come «un dio terrestre»: il problema dell'immortalità di Adamo da Francesco Pucci a John Locke*, cit., p. 1.

² *Disputatio*, p. xv.

are che per Pucci tutte le cose – *omnia* – erano state fatte immortali, e non solamente Adamo: in altre parole, tutta la creazione era originariamente immortale. Pucci motiva la propria teoria in questo modo:

In omnis rebus creatis (praesertim in homine) fuit aliqua similitudo creatoris; nam hoc exigit analogia creatoris et creaturae. At nihil est magis dissimile quam mortale immortali. Necesse est igitur omnes res creatas fuisse immortales, praecipue hominem, qui est imago Dei.¹

A causa dell'analogia tra creatore e creatura, tutto deve essere stato creato immortale, e in maniera particolare il primo uomo, ma non solamente lui. Nel paradiso terrestre la morte non era presente, e nemmeno il morbo della decadenza e della corruzione, che l'uomo ha conosciuto solo dopo la caduta. Pucci poi aggiunge che nel paradiso terrestre l'uomo si è sì nutrito, ma solo di cibo immortale ovvero dell'albero della vita, diverso dal cibo che verrà consumato dopo la caduta.²

Nella sua risposta a Pucci, Sozzini sposta l'attenzione immediatamente sull'uomo: il punto focale della sua argomentazione consiste nel fatto che Adamo è stato mortale sin dall'inizio.³ Sozzini insiste chiaramente sulla natura dell'uomo e non sulla natura di tutte le cose, come aveva fatto Pucci, e in questo senso emerge già una elemento importante di distinzione tra le due posizioni. La generosa attribuzione dell'immortalità a tutte le creature da parte di Pucci permette in effetti di capire come il tema della differenziazione tra uomo ed animale entra in gioco nella *Disputatio*. In primo luogo però Sozzini critica un aspetto generale nell'argomentazione di Pucci, ovvero il principio dell'analogia. A questo proposito Sozzini introduce l'esempio seguente:

Atque ita argumentari liceret: «Homo rationalis est, bruta irrationalia. Sed nihil magis dissimile est quam rationale irrationali. Ergo inter hominem et bruta nulla est similitudo». Et tamen adeo inter se similia sunt, ut sub eodem proximo genere contineantur.⁴

Sozzini ritiene che l'argomentazione di Pucci sia fuorviante: dal fatto che due cose non condividono tutte le loro caratteristiche, non ne consegue che esse siano radicalmente diverse l'una dall'altra. Ad esempio l'uomo è razionale mentre l'animale è irrazionale: questo non significa però che non

¹ Ivi, p. 8.

² Ivi, p. 9: «In paradiso erat lignum vitae, quo vesci debebat homo. Utebatur igitur cibo immortalis, et dicitur privatus eo post lapsum ne viveret perpetuo in humanis. Ergo fuit immortalis in primo statu ante lapsum».

³ Ivi, p. 11, dove Sozzini sostiene che il primo uomo può essere stato creato di natura mortale ed essere stato allo stesso tempo immune alla morte per grazia divina.

⁴ Ivi, 13.

abbiano niente in comune tra loro.¹ Da questa premessa, ovvero che essi non condividono il dono della ragione, non è quindi corretto giungere alla conclusione che «inter hominem et bruta nulla est similitudo». Allo stesso modo non si dovrebbe concludere che la creazione doveva necessariamente essere immortale al pari del suo creatore, poiché è possibile che creatore e creatura avessero molte caratteristiche in comune ma non l'immortalità. Sozzini afferma: «Possunt ergo res creatae aliquam creatoris similitudinem retinere, nec tamen immortales esse».²

L'esempio di Sozzini, volto a mettere in evidenza una scorrettezza logica, introduce nel discorso il tema della differenza tra uomo e animale. È interessante notare che Sozzini nel suo ragionamento dà per acquisita un'importante premessa, ovvero che uomo e animale sono distinti a causa della presenza della ragione nel primo e della sua assenza nel secondo. Allo stesso tempo egli accusa Pucci di non attenersi ai suoi stessi principi, secondo i quali egli stesso dovrebbe concludere che uomo e animale non hanno nulla in comune, perché non condividono il possesso della ragione. Ma precisamente questa conclusione per Sozzini è falsa: uomo e animale possono condividere molte caratteristiche, fermo restando la loro differenza per quanto riguarda la razionalità.

Per quanto riguarda la prima lettera di Pucci, Sozzini fornisce la propria spiegazione del fatto che Adamo nel paradiso terrestre si nutriva, come si afferma nelle Sacre Scritture. Egli sottolinea il fatto che il corpo di Adamo era formato esattamente come quello degli uomini generati dopo la caduta, uomini che devono necessariamente nutrirsi per continuare a vivere. Sozzini scrive a questo proposito:

Sed quid? An non tota humani corporis fabrica cibo ad eius conservationem opus fuisse manifeste arguit? Cur enim ventriculum, cur iecur et venas, cur intestina habuisset si concoqui et digeri ad ipsius nutritionem, crassioribus et inutilibus partibus expulsis, cibis in eo non debuisset?³

Si tratta di un punto cruciale dell'argomentazione, che mira a controbattere direttamente la tesi di Pucci secondo la quale *tutte le cose* sarebbero state immortali. Adamo infatti – sostiene Sozzini – doveva nutrirsi per sostenere il proprio corpo e non per puro piacere (*voluptas*) come aveva affermato Pucci.⁴ Inoltre Adamo si era nutrito di una pianta, l'albero della vita, e questo conduce ad una domanda alla quale Pucci e Sozzini rispondono in maniera completamente diversa: com'è possibile che Adamo si nutrisse

¹ Vedi su questo punto anche la *Copiosa refutatio* di Sozzini, ivi, p. 87.

² Ivi, p. 13.

³ Ivi, p. 23.

⁴ Cfr. anche *ibidem*, dove Sozzini segnala quanto segue: «Certe huius mutationis, quod scilicet ante lapsum cibi ad voluptatem tantum, post vero ad conservationem quoque comparati fuerint, nulla in sacris litteris sit mentio [...]».

di una pianta se anche le piante erano immortali, così come l'intera creazione?¹

Prima che la discussione di questo particolare aspetto possa essere ricostruita, deve essere menzionato ancora un argomento che Sozzini introduce nella sua lettera per dimostrare la mortalità del primo uomo. Se tutti gli esseri viventi fossero stati creati immortali, come sostiene Pucci, allora anche gli animali dovrebbero aver perduto l'immortalità come conseguenza del peccato di Adamo, anche se essi stessi non avevano peccato in nessun modo:

*Quaenam vero haec Dei iustitia fuisset, propter hominis peccatum innocentes animantes tam graviter punire? Si modo, ut ego quidem arbitror, longe gravissima poena est immortalitate privari.*²

Si tratta di una questione prettamente etica riguardante il destino degli animali dopo la caduta di Adamo. Come può essere giustificata questa punizione terribile, ovvero la sottrazione dell'immortalità, che Dio deve avere inflitto agli animali, se è vero che essi prima della caduta erano immortali al pari di Adamo? Se, come crede Sozzini, non è possibile trovare una giustificazione, allora bisogna necessariamente concludere che tanto l'uomo quanto gli animali erano mortali già prima della caduta.

Due aspetti devono essere sottolineati nell'argomentazione di Sozzini. In primo luogo, con l'esempio della razionalità dell'uomo e dell'irrazionalità dell'animale, Sozzini ha voluto mostrare che seguendo il ragionamento di Pucci si potrebbe giungere ad affermare che uomo ed animale non hanno nulla in comune – ma questa conclusione è falsa. Allo stesso tempo criticando la concezione dell'alimentazione superflua e dettata solo dal piacere che Pucci attribuisce ad Adamo, e sostenendo che Dio non può aver punito gli animali per un peccato non commesso, Sozzini ha indirettamente portato alla luce il fatto che l'immortalità rappresenta nell'argomentazione di Pucci un legame forte che unisce il destino di tutte le creature, piante, animali e uomini.

Nel suo secondo scritto indirizzato a Sozzini, Pucci riprende la discussione di questi temi specifici. Innanzitutto egli rifiuta il fatto che la sua argomentazione potrebbe portare alla conseguenza che uomini e animali devono essere considerati come non aventi niente in comune. A suo avviso il problema deve essere completamente riformulato:

Itaque ego non argumentor, ut tu falso me insimulas, quasi dicerem: «homo rationalis est et bruta irrationalia; at nihil magis dissimile est quam rationale irrationali, ergo inter hominem et bruta nulla est similitudo». Sed applico ad hunc modum exemplum tuum meo instituto, nempe: homo rationalis creavit animal sibi simile, at nihil magis

¹ Ivi, p. 12.

² Ivi, p. 16.

dissimile quam irrationale rationali; non creavit ergo irrationale. Interim concederem facile animal illud creatum posse nonnullis in rebus esse dissimile ei qui se creavit; sed illam dissimilitudinem insignem tantum excludo.¹

L'esempio che Sozzini aveva inizialmente introdotto diventa ancora più complesso attraverso la spiegazione di Pucci, che ribalta del tutto i piani del discorso. Egli afferma infatti che l'analogia tra creatore e creatura rimane valida anche se si immagina che l'uomo prenda ora il posto del creatore e l'animale della creatura. In questo caso – conclude Pucci – sarebbe impossibile che l'uomo razionale creasse un animale irrazionale: la creatura cui questo creatore (ovvero l'uomo razionale) darebbe vita non potrebbe che essere simile al suo creatore nella caratteristica che si assume come fondamentale in questo esempio, ovvero la razionalità. Non si tratterebbe infatti di una caratteristica di secondo piano ma di un elemento cruciale, così che secondo Pucci essa non può essere semplicemente eliminata, perché creatore e creatura si specchiano l'uno nell'altro: se il primo è immortale, allora deve esserlo anche il secondo; se il primo è razionale, allora deve esserlo anche il secondo.

A questo punto dell'argomentazione Pucci non spiega oltre come debba essere intesa la differenza tra uomo e animale sulla base di questo esempio. Nella parte seguente della lettera egli si dedica invece alla discussione del rapporto intrinseco e al legame di dipendenza che sussiste tra tutti gli esseri viventi. Il ruolo centrale di questa dipendenza emerge nella lettera attraverso la presentazione di questioni propriamente etiche.

Innanzitutto Pucci nega la tesi secondo la quale la dieta di Adamo, basata esclusivamente sul consumo di piante (in particolare dell'albero della vita), contraddirebbe il principio per cui anche le piante sarebbero state immortali prima della caduta. La risposta di Pucci, che oscilla tra le considerazioni sull'armonia che vigeva prima del peccato e sulla struttura del mondo dopo la caduta, si basa su un argomento che oggi si direbbe patocentrico: ciò che conta è la capacità di provare dolore. Pucci scrive infatti:

Nam semina, fructus et herbae sensu carent, et tamen tantum abest ut illa mutatio sit in illis appellanda mors, ut sit potius eorum vita, et id potissimum videntur expectare cum laetissima se offerunt edendibus. Dum contra cum comedimus animantes in quibus est anima vivens (quod fit contra primum institutum) omnia gemitibus et lamentis implentur.²

Anche se le piante erano vive e immortali, esse subivano solamente una modificazione, e non una morte vera e propria, attraverso l'essere mangiate da uomini e animali. Esse si offrivano addirittura ai loro consumatori poiché in ciò non dovevano patire alcun dolore e anzi si sarebbero così trasformate

¹ Ivi, p. 35.

² Ivi, p. 33.

nella creatura che di loro si nutriva.¹ In questo modo Pucci sostiene la tesi secondo la quale Adamo avrebbe seguito una dieta basata sul consumo di piante (immortali), e descrive questa stessa dieta come un modello ideale anche dopo la caduta, dal momento che essa era stata originariamente prescritta da Dio all'uomo e agli animali. Il consumo di carne invece è qualcosa di completamente diverso dal consumo di piante: è chiaro infatti che gli animali soffrono quando vengono uccisi. Nel paradiso terrestre gli animali non venivano mangiati da altri animali ma vivevano tutti di una dieta vegetariana, così che la presenza di animali carnivori sulla terra (incluso quindi l'uomo) è per Pucci un segno della corruzione introdotta nel mondo dal peccato.² In realtà gli animali che vivono di sole piante, come pecore e capre, hanno continuato ad attenersi al modello voluto da Dio e si sono quindi mantenuti puri, mentre gli altri animali sono diventati impuri bevendo il sangue dei propri simili. Tra le creature si dicono quindi «[...] immundas eas quae non permanserunt in fide et in primo instituto creatoris, mundas vero eas quae primo cibo contentae fuerunt, nempe herbis, oleribus et seminibus, ut oves, boves, caprae, columbae, anseres et similes»³. Pucci sembra qui alludere alla scelta responsabile degli animali, quando afferma che quelli impuri non si attennero all'ordinamento di cose stabilito originariamente da Dio, mentre quelli puri si dissero soddisfatti del cibo vegetale dato loro dal creatore. Ma allora gli animali possono essere considerati responsabili anche della sottrazione dell'immortalità? Per quale motivo gli animali hanno dovuto subire questa perdita di perfezione se è vero che – come aveva già notato Sozzini – non hanno peccato?

Pucci risponde a questo problema ricostruendo la struttura della creazione prima della caduta. Gli animali furono dati ad Adamo, al loro signore: sono quindi legati a lui, e con lui dovettero subire le conseguenze del peccato anche se non ne erano essi stessi direttamente responsabili. Ma questo significa anche che essi saranno salvati insieme ad Adamo e, con riferimento a Paolo, Pucci utilizza proprio l'espressione «liberatio omnium creaturarum».⁴ Gli animali allora accompagneranno sempre l'uomo, sia durante la vita di sofferenza sulla terra, sia nella vita che verrà.

Quod si Deus iure creationis potuit subiicere bestias homini, quis non videt consequens esse ut, homine earum Domino afflicto, ipsis quoque similis sors obtingeret,

¹ Ivi, pp. 33-34. Si veda anche il commento di Biagioni, ivi, p. xxvi.

² Cfr. ivi, p. 43: «Idcirco bestiae ante peccatum non vorabant se invicem, ut nunc videmus, sed habebant herbas et semina, quibus vescabantur, quae terra earum mater abunde subministrabat».

³ *Ibidem*. Vedi anche *ibidem*: «Nam non libenter vescimur accipitribus, milvis, falconibus, noctuis et huiusmodi avibus, et multo minus leonibus, tygribus, lupis, vulpibus et similibus feris, quae non utuntur cibo primum instituto sed aliorum morte sibi victum comparant».

⁴ Ivi, p. 44.

donec eo tandem liberato et ad maiorem dignitatem elato, in ipsas etiam maior aliqua felicitas redundaret.¹

Pucci descrive una creazione prima della caduta in cui il vegetarianesimo è una legge divina. Egli descrive anche un mondo dopo la caduta in cui gli animali seguono ancora il proprio signore, l'uomo, e in cui alcuni animali sono addirittura un modello di purezza poiché si attengono alla dieta vegetariana. Insieme all'uomo, gli animali faranno esperienza della salvezza – *liberatio*.² Citando dal libro di Isaia, Pucci sostiene che la dieta vegetariana verrà ristabilita, abbandonando definitivamente la crudeltà dell'uccisione e del mangiar carne.³

A questo punto non resta che considerare la reazione di Sozzini a questa sorprendente evoluzione della questione riguardante la condizione di Adamo prima della caduta, per trarre poi le conclusioni di questa ricostruzione.

2. L'INGIUSTA PUNIZIONE DEGLI ANIMALI E LA SOFFERENZA DELLE PIANTE

Mentre Pucci aveva fatto appello ai segni evidenti della sofferenza degli animali, nella sua *Copiosa refutatio* Sozzini chiede al suo corrispondente se il fatto che le piante non urlano possa essere considerata una ragione sufficiente per concludere che esse non possono affatto soffrire. Ma se viene introdotto anche solo il dubbio che le piante soffrono, allora l'intera spiegazione di Pucci a proposito del vegetarianesimo indolore nel paradiso terrestre deve essere rivista. Alla difesa appassionata di Pucci dell'etica del vegetarianesimo, Sozzini risponde in questo modo:

Certe Francisce, si herbarum gemitus exaudire posses, cum interdum ad usum animalium radicitus extirpantur et convelluntur aut discerpuntur ac quodammodo dilanantur, non ita diceres [...].⁴

Il cibo è una cosa morta.⁵ Ne consegue che anche le piante devono essere uccise quando vengono mangiate, e questo vale tanto prima quanto dopo la caduta. Pucci deve quindi accogliere l'esistenza di queste violente azioni – uccidere e mangiare – all'interno della sua armoniosa visione della creazione prima del peccato. Solo se si accetta il fatto che tutte le cose furono mortali già prima della caduta è possibile spiegare l'alimentazione di Adamo nel paradiso terrestre. In questo contesto non trova spazio la visione

¹ Ivi, p. 45.

² Si veda a questo proposito anche il commento di Biagioni: ivi, p. xxx.

³ Ivi, p. 44.

⁴ Ivi, p. 76. Sozzini aggiunge qui un riferimento a Plutarco (*Septem sapientium convivium*, 159B): «([...]Plutarchus [...] nos iniuria stirpes afficere ait, qui, ut ipsi nutriamur, eas vita privemus)» (cfr. ivi, pp. 76-77).

⁵ Cfr. ad esempio ivi, p. 89.

ideale del vegetarianesimo come legge divina che preserva l'armonia e il legame tra tutte le creature. Nonostante ciò, Sozzini insiste su due aspetti dell'argomentazione di Pucci che a suo avviso conducono a conclusioni sfavorevoli per gli animali, e così facendo anche Sozzini prosegue il dibattito sulle questioni strettamente etiche. In primo luogo Sozzini crede che non possa essere adeguatamente spiegato per quale motivo gli animali furono cacciati dal paradiso terrestre, perdendo l'immortalità come conseguenza diretta del peccato di Adamo. Ciò può solo significare che gli animali hanno dovuto subire un torto profondo e ingiustificato, ma questo è precisamente il punto che Pucci nega:¹

Atque ex his [...] satis intelligi potest, hominis mortalitatem cum bestiarum immortalitate non indecenter stare potuisse, tantum abest, ut eius rei vitandae causa gravissima injuria bestias affici necesse fuerit.²

Questa ingiustizia può essere evitata solo se si riconosce che gli animali erano mortali fin dal principio, così come le piante, che certamente né prima né dopo la caduta si sono mai offerte come cibo per uomini e animali. La critica a Pucci su questo aspetto è direttamente collegata al principio dell'analogia, e infatti Sozzini scrive di non capire che cosa intenda Pucci con la nuova versione dell'esempio sulla differenza tra uomo e animali a partire dalla razionalità. Come si può interpretare il fatto che Pucci abbia posto uomo e animale nei ruoli del creatore e della creatura, forzando il significato del verbo *creare* in un modo tale che il significato originario dell'esempio sembra andare irrimediabilmente perduto?³ E inoltre: se l'analogia tra creatore e creatura è così stretta come ritiene Pucci (se il creatore-Dio è immortale, allora lo è anche la creatura; se il creatore-uomo è razionale, allora deve esserlo anche la creatura), come si può spiegare che non tutte le creature sembrano essere simili a Dio?

In nulla re scilicet creata fuisse insignem aliquam dissimilitudinem cum creatore [...]. Nam (obsecro te) inter arenam, quae est ad littus maris, et Deum, quae similitudo est?⁴

¹ Vedi a questo proposito P. BAYLE, *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1976, p. 166: «[...] vediamo bestie punite anche da Dio, o pene, fissate per elle, da infliggere a loro; sulla qual cosa si legga quanto dice Socino nell'*Anti-Puccio*». Da segnalare anche il modo in cui, poche righe prima, Bayle aveva riassunto la posizione dei sociniani a proposito della differenza tra uomo e animale: «[...] essi [i sociniani] non attribuiscono alle bestie né una volontà né un libero arbitrio propriamente detti; non le considerano suscettibili della virtù e del vizio, né meritevoli di pene e ricompense vere e proprie. Affermano tuttavia che la ragione, la libertà e la virtù si trovano in esse in maniera imperfetta e analogica, e che in qualche modo si rendono degne di pena e di ricompensa» (ivi, p. 165). A proposito dell'immortalità delle anime dei bruti si rimanda anche all'articolo di Bayle su Daniel Sennert (ivi, pp. 231-232).

² *Disputatio*, p. 161.

³ Ivi, p. 96.

⁴ Ivi, p. 87.

Sozzini fa riferimento ad un problema cui si è già accennato all'inizio di questa ricostruzione: l'affermazione di Pucci secondo cui tutte le cose, non solo l'uomo, sarebbero immortali, conduce ad una serie di problemi per quanto riguarda l'ordine gerarchico del mondo, secondo il quale le piante e gli animali dovrebbero occupare posizioni diverse, e questo vale a maggior ragione per l'uomo, che è immagine di Dio. In ultima analisi le considerazioni di Pucci sull'immortalità delle piante e degli animali mettono in dubbio l'intera gerarchia del creato, così che si potrebbero presentare questioni sgradevoli, come ad esempio quella che Sozzini pone nell'ultimo passo citato: quale analogia dovrebbe essere riconosciuta tra Dio e una cosa qualsiasi, come ad esempio la sabbia in riva al mare? In altre parole: tutte le cose dovrebbero quindi riflettersi in egual maniera nel Divino?

Le annotazioni di Pucci all'ultimo scritto di Sozzini non sono pervenute, e con esse la risposta a questa particolare domanda. Vent'anni dopo l'inizio di questo carteggio, il viaggio di Pucci attraverso l'Europa finì a Roma dove la «bestia fiorentina»¹ fu decapitata ed arsa. Il carteggio con Sozzini, come si sa, non terminò con alcuna intesa a proposito del tema centrale della *Disputatio*, ovvero se Adamo fosse mortale o immortale prima della caduta: ma esso non terminò nemmeno con un accordo a proposito di una serie di questioni di carattere etico che si erano sviluppate parallelamente al tema principale. Può il vegetarianesimo essere considerato una legge divina, una condotta che preserva la purezza della condizione originaria della creazione? Se la sofferenza è il criterio principale su cui si basa il vegetarianesimo, allora dove comincia precisamente la sensazione, il dolore, nella scala delle creature – a partire dagli animali o è già presente nelle piante? Questa stessa questione è posta anche dal famoso compagno di prigionia di Francesco Pucci, Tommaso Campanella, che attribuisce alle piante (e in realtà non solo ad esse ma a tutte le cose) la capacità di sentire.²

In queste pagine si è voluto mostrare che questi problemi non sono secondari e irrilevanti nell'ambito della *Disputatio*, ma che si tratta di punti nevralgici sui quali si sviluppa l'argomentazione di entrambi i corrispondenti. Le domande e le risposte che si è tentato di ricostruire costituiscono il lato etico di questi quattro scritti, solo apparentemente incentrati unicamente su una questione di carattere strettamente religioso – un lato etico che contribuisce alla rilevanza filosofica di una controversia ancora da riscoprire nella pluralità dei discorsi filosofici che contiene.

¹ Così Thomas Erastus definisce Pucci in una lettera a Johann Jakob Grynaeus datata 25 marzo 1578 (citato in ROTONDÒ, *op. cit.*, p. 633).

² A questo proposito di veda ad esempio *Del senso delle cose*, p. 88 e p. 96. Su Pucci e Campanella: G. ERNST, «*Sicut amator insaniens*». Su Pucci e Campanella, in *Faustus Socinus and his heritage*, cit., pp. 91-112.

DONNE E ANIMALI: PAPERI, CANI E GALLINE

SANDRA PLASTINA

SUMMARY

This contribution seeks to analyse some aspects of the symbolic relation which, in various times and cultures, connected women and animals in a subtle yet intimate manner. Starting with the “doggish disposition” which Hesiod attributes to the progenitrix Pandora in *Works and days*, the woman-animal parallelism continues through Aristotle until Conrad Gessner’s *Historia animalium*, in which women are associated with hens. This strategy of argumentation, which contributed to establishing female subordination, was denounced during the 1600s in the works of Moderata Fonte, Marie de Gournay and Margaret Cavendish.

E così domandando il figliuolo e il padre rispondendo, per aventura si scontrarono in una brigata di belle giovani donne e ornate, che da un paio di nozze venieno: le quali come il giovane vide, così domandò il padre che cosa quelle fossero. A cui il padre disse: «Figliuol mio, bassa gli occhi in terra, non le quatare, ch’elle son mala cosa». Disse allora il figliuolo: «O come si chiamano?». Il padre, per non destare nel concupiscibile appetito del giovane alcuno inchinevole desiderio men che utile, non le volle nominare per lo proprio nome, cioè femine, ma disse: «elle si chiamano paperi».

G. BOCCACCIO, *Decamerone*, giornata iv.¹

TRA le opere più interessanti, d’ispirazione umanistica, dedicate alle donne, la *Defence of Good Woman*, scritta da Sir Thomas Elyot (1490-1546) nel 1540, risalta per originalità. Profondamente influenzato dalla cultura italiana, Elyot era stato l’autore nel 1531 di un fortunato trattato sull’arte del governo, *The book named the Governor*, tra le opere di maggior successo nell’Inghilterra del XVI secolo, nato nell’alveo della tradizione del *Principe* e del *Cortigiano*. John M. Major nel saggio dedicato a *Sir Thomas Elyot and Renaissance Humanism*,² si sofferma ampiamente sugli aspetti teorici dell’ope-

sandraplastina@hotmail.com

¹ G. BOCCACCIO, *Decamerone*, a cura di V. Branca, Torino, Einaudi, p. 464.

² J. M. MAJOR, *Sir Thomas Elyot and Renaissance Humanism*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1964, pp. 256-261.

ra, che sfugge a facili classificazioni, frutto dell'elaborazione dei temi del platonismo rinascimentale, mescolato alle forti suggestioni letterarie esercitate dall'opera di Boccaccio.

In un famoso passo del II libro (capitolo 12), Elyot riporta la storia di Tito e Gisippo, tratta dal *Decamerone* (x, 8) che costituisce la prima traduzione inglese del poeta italiano. Nel bel racconto sull'amicizia, riportato da Elyot al fine di rallegrare il lettore, per la prima volta nella letteratura inglese moderna il tema dell'amicizia, che godette poi di grande fortuna presso gli scrittori dell'età di Elisabetta, è al centro della narrazione, proposto con accenti che ne esaltano l'ispirazione platonica. Scelta filosofica, quella platonica, che ritorna anche nella *Defence of Good Woman*¹ in cui si ritrovano molti degli argomenti a difesa dell'indispensabile valore dell'educazione femminile e in cui, con rigore logico, l'autore inglese rifiuta la tesi aristotelica dell'inferiorità della donna. Al contrario l'eccellenza femminile è concretamente dimostrata proprio dalla esperienza di vita della protagonista, la regina siriana Zenobia, moglie esemplare e donna colta, presentata con i tratti da 'umanista', studiosa di filosofia e storia, che di frequente, nella letteratura del periodo, incarna i meriti femminili (appare, infatti, nel *De institutione* di Vives, come nel *De nobilitate* di Agrippa, nonché nel *De Claris mulieribus* di Boccaccio, e Christine de Pizan la celebra come «donna prode e valente» nel cap. xx del I libro della *Città delle dame*). Al di là dei possibili riferimenti simbolici che potrebbero collegare Zenobia alla figura di Caterina d'Aragona,² il dialogo mette in scena con efficacia, attraverso le posizioni espresse dai suoi protagonisti, la rappresentazione dei principali indirizzi morali e dei conseguenti atteggiamenti tenuti nei confronti delle donne. Le parti sono suddivise in modo equilibrato tra i tre interlocutori: Candido, l'illuminato difensore della causa delle donne si assesta su posizioni platoniche e interviene nella discussione apportando argomenti che sostengono le capacità e l'adeguatezza delle donne a partecipare alla vita attiva e ai pubblici affari. Alla causa, naturalmente, fornisce il suo apporto la stessa Zenobia, fatta prigioniera dall'imperatore Alessandro e amica di Candido. A loro si oppone Canino, portavoce delle tesi aristoteliche, che attinge a piene mani dalle opere dello Stagirita il suo vasto repertorio misogino.

È interessante notare a proposito del nome Canino, dato da Elyot al detrattore della causa femminile, il non troppo velato intento parodistico e di rovesciamento che l'umanista inglese riesce a produrre. Basti pensare che l'aggettivo *kyneos* – «di cane», «da cane», è scelto ad esempio da Esiodo, nel

¹ T. ELYOT, *The Defence of Good Women*, London, Thomas Berthelet, 1540.

² C. JORDAN, *Feminism and the Humanists: The Case of Sir Thomas Elyot's "Defence of Good Women"*, in *Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*, eds. M. Ferguson, M. Quilligan., N. J. Vickers, Chicago-London, Chicago University Press, 1986, pp. 242-258.

racconto della creazione di Pandora, per definire la disposizione mentale caratteristica della donna, inaugurando una tradizione culturale che ha fatto della donna e del cane figure collegate tra loro da una costante connessione simbolica:

Nell'immaginario dell'antica Grecia la figura del cane sembra infatti intrecciarsi con i discorsi denigratori sulla natura della donna [...] il tema ricorre infatti anche nell'episodio omerico dedicato al crimine di Clitennestra: un delitto tanto efferato da fare della regina di Argo la capostipite dell'intera genia delle donne.¹

Il mito è quello dell'origine dell'infelicità umana raccontato da Esiodo sia nella *Teogonia* (v. 533), sia nelle *Opere e i giorni* (v. 42 sgg.). Infuriato per il furto del fuoco, Zeus decide di mettere definitivamente fine alla contesa con Prometeo e di relegare l'umanità lontano dalla felicità degli dei. A tale scopo escogita un «inganno vertiginoso, invincibile», e crea Pandora, la prima donna, la progenitrice. Con la seducente apparenza di un bene desiderabile, il male fa il suo ingresso nel mondo: saranno gli uomini stessi a bramarlo a portarlo nella propria casa e da quel momento non saranno più come all'origine semplicemente e perfettamente esseri umani (*anthropoi*), ma uomini-maschi (*andres*) a cui si contrappone un'altra razza, il *genos* delle donne-femmine, creata insidiosamente simile all'uomo e a lui necessaria. A completare l'operazione ci penseranno gli altri dèi che a turno daranno alla nuova creatura specifici doni (Pandora «colei che fu dono di tutti gli dei»: Efesto la plasmerà, Atena penserà ad insegnarle l'arte della tessitura, Afrodite la renderà bella e seducente); ma spetterà a Hermes il compito di donarle «un'indole cagnesca (*kyneon noon*) e una natura ladra» (Esiodo, *Opere e giorni*, 67). Mangerà dunque pane a tradimento? Sarà per il marito una bocca da sfamare, e non per niente la natura di ladra sarà regalata alla donna dal dio dei ladri. Ma che cosa ha a che fare con la natura femminile l'aggettivo «di cane», che è facile immaginare non sia proprio un apprezzamento. La scelta del poeta si inserisce in un'ampia tradizione culturale che faceva della donna e del cane due figure collegate da una sottile e intima relazione. Nicole Loraux afferma a questo proposito che «per i greci la *chiennerie* si dice al femminile».²

L'indagine sul binomio cane-donna nella Grecia antica, condotta da Cristina Franco, propone numerosi spunti di riflessione per osservare i fenomeni di intersezione simbolica tra cane e donna, tra animale, insulto e femminilità in altri tempi e culture. Il cane dunque offre buona materia all'immaginario per pensare la donna. «Per individuare la ragione profonda

¹ C. FRANCO, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia classica*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 12.

² N. LORAUX, *Sur la race des femmes et quelques unes des ses tribus*, in *Les enfants d'Athéna*, Paris, Maspero, 1981, pp. 75-117.

per cui la maschera del cane veniva frequentemente chiamata a deformare i lineamenti di un volto femminile»,¹ si elencano efficaci esempi di analogia tra devozione femminile e devozione canina. Plutarco ne *L'intelligenza degli animali* (13, 969c) ci dice che tre sono le doti principali che si richiedono ad un cane: autocontrollo o dominio degli impulsi, obbedienza, e prontezza mentale. Virtù morali, più che caratteristiche fisiche; capacità di dominare gli impulsi e obbedienza costituivano anche i cardini della «saggezza» femminile (*sophrosyne*), e obbedienza e autocontrollo si richiedevano ai servi.² La virtù del subordinato consiste nel compiere il proprio dovere senza clamore: dei subordinati si tende a parlare soltanto quando deludono le aspettative, quando trasgrediscono la norma dell'ubbidienza, quando deludono il sistema di attese che la cultura maschile ha elaborato. I cani, come le donne devono comportarsi bene; ma comportarsi bene significa, nel caso di subalterni, una sola cosa: stare al proprio posto, agire remissivamente, lasciarsi comandare, obbedire e non ribellarsi.³ C'era pertanto alla base una strategia culturale che faceva di donne e cani due figure dalla natura eccessiva, tracimante, intrusiva, strutturalmente carente di misura e bisognosa di restrizioni di ogni tipo; l'uomo teme che da un momento all'altro essi possono rivelare il loro 'vero' volto, che la loro vera natura possa rompere gli argini faticosamente eretti dalle strategie culturali e dilagare in tutta la sua travolgente alterità. Possono trasformarsi in intrusi molesti. Aristotele nelle *Ricerche sugli animali* (488b), definisce i cani come animali impetuosi, affettuosi e adulatori, e ci fornisce indicazioni importanti. Nella *Lisistrata*, Aristofane conferma questo parallelismo: le donne cercano di ottenere qualche concessione dall'uomo mettendo in atto un irresistibile richiamo d'affetto. Ma come quella del cane, anche la seduttività e l'espansività femminile possono ingannare.

L'ampiezza della gamma di trasgressioni tipicamente canine corrispondeva quindi all'ampiezza delle attese che gravavano sulla figura culturalmente codificata del cane fedele. Proprio a causa della vicinanza del cane alla co-

¹ C. FRANCO, *Senza ritegno*, cit., p. 252.

² Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1260. L'analogia che si instaura tra la posizione subordinata della donna e la descrizione della condizione servile è evidente: un'analogia nella percezione dell'inferiorità e nella sua legittimazione. Il concetto dell'ineguaglianza naturale e di una giustizia distributiva servono in entrambi i casi a fondare una società equilibrata e armoniosa: la divisione dei ruoli (e la distinzione nella *dignitas*) tra i due sessi – come tra i gruppi sociali – è considerata un vantaggio per questo tipo di società. Alle donne e ai servi si consigliano virtù come la devozione e la sottomissione per evitare disgregazioni del corpo sociale.

³ S. CAMPESE, *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, a cura di S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, Torino, Boringhieri, 1983, pp. 15-79; A. CARSON, *Putting her in Her Place: Woman, Dirt, and Desire*, in *Before Sexuality*, eds. D. M. Halperin, J. J. Winkler, F. I. Zeitlin, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 135-169.

munità degli uomini, l'immagine del cane, infatti, forniva più in generale un buon soggetto per riflettere sull'alterità femminile e sulla posizione metonimica della donna nella società maschile, o per meglio dire, era un ottimo strumento per riflettere sulle donne come razza, distinta dagli uomini-maschi e però collocata intrusivamente nel cuore dell'umanità.

La donna, dunque, è percepita come soggetto in posizione ambigua: il parallelismo donna-cane si prestava, infatti, benissimo a rafforzare l'assunto secondo il quale la donna sarebbe destinata ad una posizione di subordinazione dalla sua costituzionale inettitudine al dominio degli impulsi, in quanto meno dotata di una guida continua e sicura e di controllo razionale rispetto a quella maschile. L'intersezione simbolica tra la figura del cane e quella della donna si rivelava insomma un'ottima palestra per l'esercizio delle strategie ideologiche fondative della subordinazione femminile.

Come confermato da Keith Thomas,¹ anche in epoca moderna, data la prossimità con l'uomo, animali come il cane sono spesso pensati come individui che partecipano dell'umano, e per questo in alcuni casi ritenuti moralmente responsabili e addirittura considerati imputabili, soggetti di azioni legalmente punibili. Misconoscere questi aspetti della vita della prima modernità significa non comprendere appieno la natura del concetto moderno di persona.

Le opinioni del neoaristotelico Canino, protagonista del dialogo di Elyot, tratte soprattutto dalla *Historia animalium* di Aristotele, insistono, infatti, soprattutto sulla debolezza e la fragilità della donna a confronto con la forza fisica della complessione maschile;² per queste ragioni non si adattano alle donne compiti civili e incarichi pubblici: a loro mancano le indispensabili virtù politiche che servono al governo, come aveva affermato l'autorevole Aristotele nei libri della *Politica* (I, 13, 260a, III, 4, 1227a). Candido, spostando il baricentro della discussione dal piano della natura biologica a quello della elaborazione culturale, ha buon gioco nell'obiettare al detrattore, richiamandosi alle teorie aristoteliche esposte negli *Economica* che proprio la loro debolezza rende le donne più prudenti e circospette, in grado di conservare i beni, dando loro il giusto valore. Nelle attività femminili si esercitano attitudine alla discrezione, capacità di giudizio, pratica della prudenza e Candido conclude che le donne, dotate di spirito più forte e acume più sottile, sono più ragionevoli degli uomini, infatti: «in arms women have been found of no lyttell reputation»³ e «the wyttes of women are apte to wisdom and civil policie».⁴ Accentuando i tratti politici, per tutte le qualità enumerate, non escluse le virtù 'economiche', «a woman is not a creature unperfyte

¹ K. THOMAS, *Man and the natural world: Changing attitudes in England 1500-1800*, London, Penguin, 1984, p. 97, trad. it., *L'uomo e la natura. Dallo sfruttamento all'estetica dell'ambiente*, Torino, Einaudi, 1994.

² T. ELYOT, *The defence of good woman*, cit., f. 6r.

³ Ivi, f. 6v.

⁴ Ivi, f. 4v.

but as it seemeth is more perfyte than man»,¹ si afferma, in conclusione del dialogo, non l'uguaglianza ma bensì la superiorità delle donne. Se le donne sono coraggiose, intelligenti, dotte, astute, prudenti non è perché assomigliano eventualmente agli uomini ma perché sono donne.

Questa varietà di argomenti aveva trovato una sua anticipazione nel *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (1529) di Cornelio Agrippa, che resterà a lungo il libro principe della trattatistica sulla donna nel XVI secolo. Richiamandosi all'autorità di Agostino, Agrippa era tornato a leggere il libro della *Genesi*, usato tradizionalmente per giustificare la sottomissione femminile, per ribaltarne l'interpretazione. Nell'esordio del *De nobilitate*, Agrippa afferma che uomini e donne, immagine del loro creatore, condividono le stesse capacità, «ragione, mente et favella», condividono lo stesso fine ultimo «uno stesso fine di beatitudine, senza eccezione di sesso»² e soprattutto a ciascuno di loro è innata una pari libertà e dignità.

A questi temi si richiamerà anche Ludovico Domenichi, il più innovativo ed eversivo tra i commentatori italiani, nella sua opera dal titolo *Della nobiltà delle donne* (1549). Non solo nelle sue pagine viene affermata la parità, ma si elogia anzi la superiorità della donna rispetto all'uomo, raccogliendo il messaggio sovversivo del *De nobilitate*, che racchiude nel suo nucleo la nuova teologia erasmiana. Per la prima volta nella storia della cultura occidentale le sacre scritture sono chiamate a deporre a favore dell'emancipazione femminile. Le idee di Domenichi riprendono quanto già affermato vent'anni prima da Agrippa, estremizzando certe posizioni sulle donne pericolosamente in odore di eresia. L'interpretazione del testo biblico s'allontana decisamente dal tracciato dell'ortodossia cattolica, e non sarà un caso che l'autore attirò l'attenzione dei censori inquisitoriali.³

Capovolgendo un presupposto teologico e dottrinale dato per acquisito nella tradizione giudaico-cristiana, Domenichi decostruisce il tradizionale ordine gerarchico dei ruoli sociali (donne, animali, fornendo ulteriori spunti di riflessione per analizzare interessanti fenomeni di intersezione simbolica tra animale e femminilità) in un incisivo esordio sull'ingiusto pregiudizio dell'inferiorità femminile. Agli uomini si attribuisce la responsabilità di aver tratto giovamento da questo rapporto di subordinazione:

¹ Ivi, f. 4r

² H. C. AGRIPPA, *Della nobiltà et eccellenza delle donne, dalla lingua francese nella italiana tradotto, con un'oratione di M. Alessandro Piccolomini in lode delle medesime*, Vinegia, Gabriel Giolito de' Ferrari, 1549, f.4.

³ F. SBERLATI, *Dalla donna di Palazzo alla donna di famiglia: pedagogia e cultura femminile tra Rinascimento e Controriforma*, Firenze, Olschki, p.135: «le conseguenze estreme di questa rivoluzione femminile sono evidenti nell'afflusso di idee vicine all'eterodossia, in particolare là dove le argomentazioni epidittiche sembrano dipendere dall'assimilazioni di apporti culturali estratti dai consolidati circuiti che auspicavano una radicale *renovatio* spirituale ed ecclesiastica».

che non volevano che di loro si tenesse più conto che delle galline si faccia, le quali solo per fare le uova nutrite sono, pensando che la Donna solamente per far figlioli si debba mantenere. Né di ciò rimanendo contenti, s'immaginarono la donna dovere in tutto accomodarsi et essere all'uomo sottoposta.¹

Non sorprende, dunque, che le donne appaiano ancora una volta associate alle galline, qualche anno dopo, nell'*Historia animalium* di Conrad Gessner. Nella sua grande enciclopedia zoologica, un autentico *thesaurus*, il medico-naturalista zurighese dedica una parte del terzo libro *qui est de Avium natura*, al *De Gallina*. Coperto dall'autorità di Alberto Magno, descrive come avviene il concepimento nei pennuti attraverso le uova ventose dotate di corpi leggeri e pieni d'aria, che facilmente entrano nell'ano, esposto al vento. «Per cui vengono spinti alla libidine dal vento, come anche le donne ricevono diletto nell'aprire l'apparato genitale, da dove viene costretto ad uscire il sangue mestruale, ad Austro».²

UOMINI E ANIMALI: «MOSCHE SENZA CAPO» E IBRIDE CREATURE

Leggendo con attenzione le pagine del *Merito delle donne* di Moderata Fonte, pubblicato nel 1600, si comprende appieno la scelta di escludere gli uomini dal dialogo, che costituisce un *unicum* nella tradizione letteraria italiana. L'opera della scrittrice veneziana diventa il luogo in cui denunciare simultaneamente i limiti angusti imposti all'educazione delle donne e, anche se in modo necessariamente contenuto, rimediare alla grave ingiustizia. Fonte crea un *locus amoenus* nel giardino della veneziana Leonora, dove la cultura delle donne si trasforma in un processo di collaborazione, uno scambio di conoscenze, osservazioni e opinioni tra amiche. In uno spazio privo di gerarchie di genere, le donne esplorano insieme campi del sapere prima ignorati dal curriculum di studio al femminile: geologia, astrologia, oratoria e soprattutto le scienze naturali.

Le donne riunite in domestica conversazione, «e senza avere rispetto di uomini, che le notassero, o l'impedissero, tra esse ragionavano di quelle cose, che più di loro a gusto venivano»³, sembrano riecheggiare parodiandola la civile conversazione delle riunioni maschili. Nella prima delle due giornate, le amiche si intrattengono a parlare dei difetti degli uomini e delle loro mancanze nei confronti delle donne, di cui pensano di poter fare a meno, senza tenere conto che «uomo senza donna è pur una mosca senza capo».

Come il cane anche la mosca può essere definita «convivente», e «commensale» dell'uomo. Animali sfrontati e che difficilmente si fanno scacciare, li definisce Eliano ne *La natura degli animali* (7.19, 2. 29, 15.1), per l'appunto

¹ L. DOMENICHI, *La nobiltà delle donne*, Venezia, Gabriel Giolito de' Ferrari, 1549, ff. 1v-2r.

² C. GESSNER, *Historia animalium*, liber III, Tiguri, Christoph Froschoverus, 1555, p. 422.

³ M. FONTE, *Il merito delle donne* (1600), a cura di A. Chemello, Milano, Eidos, 1988, p. 14.

mosche e cani. Per la sua intrusività negli spazi umani, così come racconta Luciano ne *L'elogio della mosca* (4, 10), l'uomo mosca di Moderata Fonte si presta al confronto con la donna cane del celebre frammento di Simonide sulle tipologie femminili, ¹ la cui principale caratteristica è una petulante invadenza che la porta a perlustrare i luoghi, a curiosare dappertutto, a insinuarsi negli spazi della socialità con molesta impudenza

Nel suo recentissimo studio su *Animal characters*, ² Bruce Thomas Baehrer investiga l'emergere delle 'moderne' attitudini nei confronti della mente degli animali e le relazioni con i caratteri umani. La relazione uomo-animale risente di quella crisi di distinzione, avvertita con particolare acutezza, secondo Baehrer, da Shakespeare e dai suoi contemporanei, che la riporta allo status pre-cartesiano, elaborato dalla tradizione aristotelico-teofrastica. Aristotele dichiara nella *Historia Animalium* che il suo lavoro ha molto a che fare con i caratteri. Dopo le pagine iniziali dedicate all'anatomia comparata, il filosofo procede verso un altro centro di interesse (1:6-7, 487a 10-12): le prime differenze esibite dagli animali sono quelle relative ai loro modi di vivere, alle loro attività e disposizioni, e la sezione seguente si sofferma sul carattere degli animali, sulle disposizioni e sui temperamenti. Nel libro IX (608a 21) la descrizione riguarda le donne: più deboli, più inclini al vizio, meno semplici, più impetuose [...] mentre i maschi al contrario sono più dotati di spirito, più forti, più semplici. Ci sono tracce di questi caratteri potenzialmente in tutti gli animali, ma essi sono più evidenti in special modo nell'uomo.

Possiamo, dunque, intendere la nozione di carattere in Aristotele e Teofrasto come un complesso di qualità etiche o predisposizioni (per esempio coraggio e codardia, generosità, gelosia, calma e irascibilità) che animali umani e non umani condividono. L'interessante volume di Baehrer, si chiude con un significativo riferimento all'opera *The Blazing World* di Margaret Cavendish. L'interesse congiunto della duchessa di Newcastle per la questione della donna e per la nuova scienza trova concreta espressione nella sua progressiva attenzione verso gli animali e il mondo della natura. Margaret rifiuta l'intera tradizione antropologica, affermando che gli uomini non tengono il monopolio del senso e della ragione.

The Blazing World, ³ primo esempio di utopia al femminile nella letteratura inglese, fu pubblicato per la prima volta nel 1666, in appendice a *Observations upon Experimental Philosophy*, e ristampato separatamente due anni dopo.

¹ SEMONIDES, *Testimonia et fragmenta*, a cura di E. Pellizer, G. Tedeschi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990, fr. 7.

² B. T. BAEHRER, *Animal characters*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, p. 19 sgg.

³ M. CAVENDISH, *The Description of a New World Called the Blazing World and Other Writings* (1666), ed. by K. Lilley, London, Pickering & Chatto, 1992; trad. it. *Il mondo sfavillante*, trad., introd. e note di M. G. Nicolosi, Catania, CUEM, 2008.

Ma la duchessa detiene altri due primati: fu infatti la prima donna a essere invitata – dietro sua pressante richiesta – dalla *Royal Society* ad assistere ad alcuni esperimenti scientifici, in un'epoca in cui anche le donne appartenenti all'aristocrazia non potevano frequentare le *grammar schools* e le università. Insofferente ai limiti imposti al suo sesso, Margaret difese il diritto della donna alla parità culturale con l'uomo in una lettera che costituisce uno dei primi documenti femministi della storia inglese ed europea, che apparve nella prima edizione delle *Philosophical and Physical Opinions* (1655) indirizzata alle Università di Oxford e di Cambridge, dove appunto alle donne era vietato l'accesso. Non turbata dalla varietà dei fenomeni naturali, Margaret ne trae la conferma di un'arcana corrispondenza con la mente delle donne che, dal suo punto di vista, è particolarmente incline ad operare proprio nei termini medesimi della Natura. Il linguaggio metaforico della Cavendish trae alimento proprio dall'osservazione minuta di una realtà quotidiana anti-eroica, parziale e contingente in cui la tradizionale associazione di certe attività con l'universo femminile è volta a proprio vantaggio creativo. Madge partecipa ad una lunga tradizione di associazioni tra testo e tessitura: la stessa scrittrice si riferisce al suo lavoro parlando di «spinning writing». La metafora della tela di ragno è la figura della creatività femminile – la propria specificamente-non è un'innocente impennata fantastica perché inverte polemicamente la valenza negativa che il paragone aveva in Bacone. Il nucleo centrale dell'opera offre un *excursus* caotico e stimolante su tutto il sapere dell'epoca. *The Blazing World* nasce dal recupero della forma del *romance* (il viaggio, l'avventura, le prove da superare) e termina con l'apoteosi dell'eroina.

L'Imperatrice ordina ai suoi sudditi di studiare, ognuno secondo le sue capacità, i segreti dell'universo e di riferirle i risultati delle loro ricerche. Gli uomini-orsi e gli uomini-uccelli, i suoi filosofi sperimentali, le mettono a disposizione telescopi e microscopi; gli uomini-pesci e gli uomini-vermi rispondono alle sue domande riguardanti il mare e la terra; gli uomini-scimmie, i suoi alchimisti, le spiegano le trasmutazioni; gli uomini-volpi sono i suoi politici etc. I colloqui tra l'imperatrice e i suoi ibridi scienziati occupano la maggior parte della prima sezione e costituiscono il corpo centrale dell'opera. Margaret realizza nella finzione narrativa il rovesciamento della condizione di emarginazione intellettuale delle donne al reale dibattito contemporaneo.¹ In *The Blazing world* è l'Imperatrice a fondare diverse accademie scientifico-filosofiche per le quali sceglie in veste di virtuosi le creature fantastiche che le erano venute incontro al suo arrivo.

Le trasmutazioni continue tra mondo umano e mondo naturale, gli intensi scambi ricchi di valore simbolico immersi in un flusso ininterrotto di

¹ L. T. SARASOHN, *The Natural Philosophy of Margaret Cavendish*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2010, pp. 133-134.

forme cangianti stanno ad indicare la profonda inquietudine e precarietà dell'essere. L'ambiguo rapporto tra uomo e animale, tra uomo e natura, tra l'uomo e i vari volti del suo io più nascosto rivela l'instabile essenza umana. In *The Blazing World* Cavendish popola il nuovo mondo di ibride creature, esseri per metà uomini e metà animali a cui viene assegnato il compito di indagare i misteri dell'universo. Gli uomini-bestie della duchessa di Newcastle sono strumenti esplorativi, vere e proprie metafore sperimentali, unione di istinto e ragione che permettono all'uomo di vagheggiare un superamento dei propri limiti.

«NIENTE DI PIÙ SIMILE AL GATTO [...] CHE LA GATTA»:
GLI ANIMALI E L'UGUAGLIANZA TRA DONNE E UOMINI

Marie de Gournay (1565-1645), nell'opera *De l'égalité des hommes et des femmes* (1622),¹ da parte sua, riprende gli argomenti scettici usati da Montaigne, sviluppandoli a vantaggio dell'affermazione dell'uguaglianza tra i sessi. Il livellamento delle gerarchie di genere e la sospensione delle differenze, entrambi espressione dello scetticismo dell'autore dei *Saggi*, sono alla base delle successive riflessioni della sua *filie d'alliance*.

Nella *Histoire du féminisme français du moyen âge à nos jours*,² Albistur e Armogathe includono i *Saggi* di Montaigne tra i capisaldi letterari della *Querelle des femmes*, e ampia è la letteratura della prima metà del Seicento dedicata ai rapporti tra i due sessi. Di recente l'attenzione delle studiose e degli studiosi si è focalizzata sulla figura di de Gournay, considerata nella sua complessità e autonomia, e non solo ricordata come curatrice dell'edizione degli *Essais* del 1595 e delle successive fino al 1635. Marie che lesse i *Saggi* all'età di venti anni, conobbe il suo autore qualche anno dopo, e con lui intrattenne dal 1588, anno della seconda edizione dell'opera, fino alla morte del filosofo, un rapporto di intenso scambio intellettuale.

Profondamente radicata nel pensiero religioso, la misoginia aveva trovato nella riscoperta del pensiero antico un'autorevole conferma, una visione scientifica e filosofica della donna che si rivelava perfettamente coerente con l'antifemminismo teologico cristiano. Le figlie di Eva non distoglievano l'uomo solo dall'ordine razionale, ma anche da quello divino della grazia e «avevano la forza del diavolo nei lombi», secondo l'espressione di San Girolamo citata da Montaigne nel terzo libro dei *Saggi*.³

¹ M. DE GOURNAY, *Dell'uguaglianza degli uomini e delle donne* (1622), introd. e trad. di A. Maffioli Barsella, Genova, ECIG, 1996.

² M. ALBISTUR, D. ARMOGATHE, *Histoire du féminisme français du moyen âge à nos jours*, Paris, Des Femmes, 1977, p. 118.

³ M. MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini, con un saggio di S. Solmi, 2 voll., Milano, Adelphi, 5ª ed., p. 1144.

All'equazione senecana tra superiorità stoica e predominio maschile,¹ Montaigne risponde con un contro esempio scettico. Riflettendo, ad esempio, sulla tristezza, «quella qualità sempre nociva, sempre folle e in quanto vile e bassa»,² vietata dagli stoici, e soprattutto sui suoi effetti provocati sulle donne e sugli uomini. Nel saggio *Con mezzi differenti si arriva allo stesso fine*, che apre la raccolta, il filosofo inverte il sistema dell'etica stoica, mettendo in discussione il valore di virtù tradizionalmente maschili, quali la spavalderia e la fermezza, valorizzando al contrario la compassione e la pietà, ritenute in quest'ottica proprie di animi deboli e femminili, dal momento che «la pietà, secondo gli stoici, è una passione viziosa».

Marie de Gournay, da parte sua, esprime indignazione perché una certa definizione della fisiologia femminile serve da pretesto ad ogni tipo di alienazione, sopraffazione e controllo; in realtà la superiorità maschile è una questione di esercizio del potere e la diversità è basata unicamente sulla disparità culturale che costruisce le differenze dei ruoli. Come ammette lo stesso Montaigne ad una donna bastava ben poca scienza «noi e la teologia non chiediamo molta scienza alle donne» (I, xxv, p. 184). Se le donne raggiungono meno spesso degli uomini vette eccelse, è un miracolo che la mancanza di buona istruzione, o addirittura l'eccesso di quella cattiva, espressa e professata, non faccia di peggio, impedendo loro di arrivarci del tutto. Non c'è maggior differenza tra gli uomini e loro, che tra loro e loro stesse, a seconda dell'educazione che hanno avuta, dell'essere state allevate in città o in campagna, o della nazione di appartenenza.³ Ed è soprattutto in ambito religioso sollevando il problema dell'indegnità della donna di accedere al sacerdozio e alla possibilità di somministrare i sacramenti che Marie de Gournay individua la conservazione di una tale usanza non in una presunta inferiorità della donna o in una espressa volontà divina, ma in una questione di potere:

Inoltre l'animale umano non è né uomo né donna, a considerarlo bene, essendo i sessi fatti non semplicemente, ma *secundum quid*, come dice la Scuola: cioè per la sola propagazione. L'unica forma e differenza di quest'animale, consiste solo nell'anima umana. E se incidentalmente è permesso ridere, non sarà fuori luogo il detto che ci insegna che non c'è niente di più simile al gatto su una finestra che la gatta. Uomo e donna sono talmente uguali, che se l'uomo è più della donna, la donna è più dell'uomo.⁴

Marie de Gournay elabora il primo modello filosofico a sostegno dell'uguaglianza tra uomini e donne: la maggior parte di coloro che difendono la

¹ SENECA, *De constantia sapientis*, 1: «Tantum inter Stoicos, Serene, et ceteros sapientiam professos interesse quantum inter feminas et mares non inmerito dixerim, cum utraque turba ad vitae societatem tantundem conferat, sed altera pars ad obsequendum, altera imperio nata sit».

² Ivi, p. 12.

³ M. DE GOURNAY, *Dell'uguaglianza degli uomini e delle donne*, cit., p. 59.

⁴ Ivi, p. 65.

causa delle donne contro l'orgogliosa preferenza che gli uomini si attribuiscono, passano decisamente dalla parte opposta: spostando la preferenza su di loro. «Io – afferma de Gournay – che rifugio dagli estremi, mi accontento di eguagliarle agli uomini, opponendosi la natura a questo riguardo sia alla superiorità che all'inferiorità».

IL DE BRUTORUM LOQUELA DI GIROLAMO FABRICI D'ACQUAPENDENTE

STEFANO GENSINI

SUMMARY

Girolamo Fabrici d'Acquapendente's short treatise *De loquela brutorum* (1603) is the first modern attempt at describing non-human animal communication. Drawing mainly on the ideas of Aristotle and Porphyry, which he integrates with his own original insights, Fabrici attributes a true *language* (and not merely *voice*) to animals. He ascribes to them relatively sophisticated psychological operations (*affectus*) which go hand in hand with vocal articulations. It follows, therefore, that the difference between animals and humans, with regard to both mental activities and language, is a matter of degree rather than essence. This contribution further suggests that the Cartesian turn of the 1630s obscured the importance of Fabrici's methodological and empirical legacy, which returned to the fore only in much later times (Leroy, Darwin).

QUANDO, nel 1603, a compimento di una vasta indagine sugli organi e le funzioni del linguaggio (comprendente anche il *De larynge vocis instrumento*, 1600 e il *De locutione*, 1601), Fabrici d'Acquapendente (1533-1619), dal 1584 professore di Anatomia e Chirugia nell'università di Padova,¹ dà alle stampe il *De brutorum loquela*, il moderno dibattito sulle facoltà mentali e linguistiche degli animali non umani è ancora lontano dalla sua fase centrale. Certo, verso la fine degli anni Trenta del Cinquecento Girolamo Rorario aveva steso la sua operetta, ma questa sarà resa nota, ascrivendole subito il ruolo di un vero e proprio manifesto teorico, solo nel 1648 da Gabriel Naudé che, sottraendola all'inedito, la userà come un controcanto alla celebre v parte del *Discours de la méthode*. D'altra parte, che le tesi cartesiane avessero trovato in pieno xvi secolo un vigoroso antesignano nell'*Antoniana Margarita* (1549) di Gomez Pereira era circostanza oggettiva, ma ignota ai più, e avrebbe assunto il suo senso solo alla fine del Seicento, con l'intervento critico-bibliografico di Bayle. L'unica voce decisa e autorevole levatasi a favore di una specifica capacità comunicativa degli animali era stata dunque quella di Montaigne che, nella sua *Apologie de Raymond Sebond* (1580),

stefano.gensini@uniroma1.it

¹ Per una presentazione d'assieme dei dibattiti sul linguaggio animale d'età antica e moderna sia consentito rimandare a *Animal loquens. Linguaggio e conoscenza negli animali non umani da Aristotele a Chomsky*, a cura di S. Gensini e M. Fusco, Roma, Carocci, 2010. Ivi, ampia bibliografia sui singoli autori.

aveva riutilizzato a man salva in tal senso l'«*opinion des anciens*» attingendo soprattutto a Lucrezio, Plutarco e Sesto Empirico. Ma invano si cercherebbe il nome dello scrittore francese nel saggio fabriciano, tutto pensato e strutturato dal punto di vista argomentativo in rapporto alla tradizione filosofica e medica: Aristotele, Porfirio, Ippocrate e Galeno sono gli autori menzionati e utilizzati, con cursorie eccezioni a favore di Lattanzio, Cicerone e pochi altri, e con una posizione strategica ovviamente riservata allo Stagirita, nell'ambito di quel progetto di ripresa e sviluppo della filosofia naturale aristotelica che ha fermato di recente l'attenzione di studiosi come Cunningham e Klestinec.¹

L'autonomia della trattazione fabriciana si coglie anche rispetto ai non cospicui precedenti di area più specificamente zoologica. Si sa come il filone zoologico fosse, nel complicato mosaico degli 'aristotelismi' del Quattro-Cinquecento, quello forse meno coltivato, sviluppatosi solo a valle dei primi corsi pomponazziani, nella Bologna degli anni venti.² Il grande lavoro prodigato in tal senso da Giuseppe Cesare Scaligero era rimasto inedito e inedita sarebbe rimasta ancora, fino al 1619, la sua stessa versione latina del *corpus animalista* aristotelico. Il precedente più diretto era dunque l'immensa sistemazione enciclopedica, le *Historiae animalium*, dello svizzero Konrad Gesner (1551-1558), verosimilmente ben nota in tutti i circoli intellettuali europei: ma, a parte il fatto che Fabrici non ne evoca neppure il titolo, la sua consultazione ne illustra a apertura di pagina il carattere tipicamente descrittivo e classificatorio, privo del respiro teorico del *De brutorum*, in cui non c'è osservazione di tipo anatomico che non cerchi di inverarsi sul piano filosofico nel chiarimento della *funzione* spettante a ciascun organo e dunque delle finalità che il linguaggio svolge nell'assetto complessivo dell'animale in quanto essere vivente.

1. CON ARISTOTELE, OLTRE ARISTOTELE: LA VOCE ARTICOLATA DEGLI ANIMALI

Il *De brutorum loquela* è diviso in una breve premessa e sei capitoli, per un totale di 27 fogli dell'edizione 1603 (Patavii, ex Typographia Laurentii Pasquati). Ciascun capitolo illustra uno dei seguenti punti, in cui l'argomentazione si articola:

¹ Vedi A. CUNNINGHAM, *Fabricius and the 'Aristotle Project' in anatomical teaching and research at Padua*, in *The medical renaissance of the sixteenth century*, ed. by A. Wear, R. K. French, I. M. Lonie, Cambridge, Cambridge University Press 1985, p. 195 sgg.; C. KLESTINEC, *A History of Anatomy Theaters in Sixteenth-Century Padua*, «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences», 59/3, July 2004, pp. 375-412.

² Cfr. S. PERFETTI, *Aristotle's Zoology and its Renaissance Commentators (1521-1601)*, Leuven, Leuven University Press, 2000.

Primum: an detur loquela brutorum et quae qualisve sit. Secundum: in quo conveniat, in quove differat loquela hominis, a caeteris animalibus, tum vero aliorum animalium inter se. Tertium: quae nam est utilitas loquela caeterorum animalium. Quartum: quot modis animalia animi affectus inter se manifestant. Quintum: quomodo sit intelligenda, seu percipienda loquela brutorum ab hominibus. Sextum: quod sit instrumentum locutionis in brutis animalibus, et quae in eo principalis pars, quove modo articuli a brutis formentur.¹

Il quadro di riferimento è offerto dalle indicazioni date da Aristotele in alcune opere strategiche: dalla *Politica* è desunta non solo l'idea di una precisa gerarchia di complessità fra il *lógos* umano e la comunicazione animale (affidata alla *phoné*), ma anche quella del loro diverso potenziale semantico (alla *phoné* compete l'espressione di ciò che è piacevole o spiacevole, mentre il *lógos* attinge il piano dei giudizi morali); al III libro del *De anima* risale lo studio delle differenze tra suono e voce, con la ribadita semanticità di quest'ultima; al libro IV, cap. 9 dell'*Historia animalium* fanno capo le più precise definizioni e reciproche delimitazioni di *psóphos*, *phoné* e *diálektos* (voce articolata) come pure le finissime suggestioni circa le diverse forme di *phoné* distribuite nel regno animale non umano. In questo contesto, spiccano poi i casi in cui gli uccelli canori, grazie alle loro strutture anatomiche, partecipano in certo grado della *diálektos*, al punto da poter differenziare il canto non solo fra specie e specie, ma anche, in ambienti diversi, all'interno della stessa specie, e da poter apprendere, in certe condizioni, il canto di una specie di uccelli diversa dalla propria.²

Movendosi e giostrando entro questa cornice, consolidata da una lunga tradizione, l'operazione di Fabrici consiste in sostanza da una parte nell'accentuare, col sistematico richiamo di numerosi testi classici, la tesi dell'esistenza di una vera e propria *loquela* animale,³ profondamente radicata nel pensiero e nella tradizione popolare antichi; dall'altra nel forzare la nozione aristotelica di 'voce' osservando come essa, subito dopo la sua produzione ad opera della laringe, incontri in ogni animale un processo di trasformazione che inevitabilmente la 'articola' in modo ora più ora meno consistente. Asserisce tuttavia di non contraddire nella sostanza Aristotele (e qui il trattatello assume proprio il taglio della *quaestio* interpretativa accademi-

¹ *De brutorum loquela*, pp. 1-2.

² Rimando a F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

³ Cunningham (in *Fabricius*, cit. p. 205) traduce *loquela* come *vocal communication*, con l'intento evidente di distinguerla dalla *locutio* umana. Ma nel passo della premessa al *De brutorum* già citato («[...] in quo conveniat, in quove differat loquela hominis, a caeteris animalibus, tum vero aliorum animalium inter se») è chiaro che *loquela* è utilizzato come vero e proprio sinonimo di *locutio* o linguaggio.

ca) giacché proprio a lui risale il chiarimento decisivo intorno al problema dell'articolazione:

Loquelas omnes primo vocem esse dicunt, quam loquela materiam seu genus ex Aristotele ponunt, qui orationis materiam vocem esse dixit. Generi autem differentiam Aristoteles addit ἐν τοῖς ἀρθροῖς hoc est, quae in articulis fit, seu δι' ἀρθρώσιν, quam "explanationem" seu "articulationem" vertimus.¹

Se negli umani la raffinata organizzazione dell'apparato sopralaringeo, e in particolare il segmento orale, fa sì che le articolazioni raggiungano la sofisticazione delle *litterae* (che sono per Fabri entità fonico-acustiche, tutt'altra cosa dunque dai *characteres* che li fissano sulla pagina), negli altri animali è la faringe (*fauces*) a giocare il ruolo più importante.² Il risultato è comunque una discretizzazione del flusso vocale, ovvero una forma di vera e propria articolazione della voce:

Nam sicut articuli nodi quidam sunt, qui videntur ossium continuationem quodammodo intercipere, ita et loquela, quae est articulata vox, videtur in pluribus esse intercepta, non uno tractu fusa, neque continuata.³

Pertanto anche il *glo glo* della gallina o il latrato del cane sono certamente voce articolata, e non solo voce, come aveva sostenuto Aristotele. Fabri argomenta ciò con gli strumenti teorici esperiti nel *De locutione*, là dove aveva accolto la tesi che la voce sia 'materia' del linguaggio e che quest'ultimo cominci nel punto stesso in cui la prima prende forma, una forma qualsiasi (nel senso che non è più «uniformis, fusa et continuata»). In termini di principio si potrà cioè dire, sulla falsariga del *De locutione*, che la voce è il dispositivo naturale che consente agli animali (uomo incluso) «animi affectus cogitationesque invicem manifestare communicarique»;⁴ essa però giunge al suo compimento, passa cioè dallo stato di materia a quello di forma, nel momento in cui si articola; ciò implica un processo su due livelli: quello della organizzazione fisica della materia vocale, che come già detto si suddivide in elementi variamente ricomponibili, e quello della veicolazione di contenuti psicologici. Da entrambi i punti di vista la differenza fra *loquela* animale e *loquela* umana è solo di tipo graduale. Sul piano – come oggi diremmo – del significante, le articolazioni umane raggiungono la fisionomia delle *litterae*, mentre quelle animali si arrestano (lo vedremo meglio più avanti) alla soglia della scrivibilità; sul piano del significato, la complessificazione delle opportunità espressive comporta, sia per gli esseri umani che per gli altri animali, una più distinta articolazione del contenuto psicologico:

¹ *De brutorum loquela*, p. 4.

² Questo aspetto è toccato nel sesto capitolo del trattatello, sul quale però, per ragioni di spazio, non ci soffermeremo.

³ *De brutorum loquela*, p. 4.

⁴ Cfr. *Opera anatomica et physiologica*, Lugduni Batavorum, apud Johannem van Kerkhem, 1738, p. 286.

Etenim quemadmodum homines per litteras voci advenientes distinctius ac certius rem ipsam suosque animi conceptus significant, sic animalia, variis suis modulis, quasi articulis distinctius quoscunque dignoscentis suae facultatis affectus exprimere comparatum est.¹

In conclusione la nozione di *loquela* va opportunamente slargata e ne va certamente ascritto il possesso anche agli animali non umani (segnalo di passaggio che anche Montaigne aveva usato il verbo *parler* in riferimento agli animali). Sul punto delicato – sollevato dagli Stoici in un luogo famoso – dei pappagalli, dei corvi e degli altri volatili che riescono a riprodurre imitativamente la parola umana, Fabrici assume una posizione sfumata: senza escludere che anch'essi, come tutti gli altri animali, a loro modo 'comunichino', nega però che raggiungano il possesso dei significati *linguistici* annessi a tali parole. Altrimenti bisognerebbe ammettere che 'parlino' al modo stesso degli umani, il che è ovviamente fuori discussione. È noto come la ripresa del *tópos* stoico avrà tutt'altro esito nel *Discours de la méthode*, dove si arriverà alla negazione di qualsiasi forma di attività mentale (*lógos endiáthetos* nella fonte stoica)² negli animali.

Questo fondamentale primo capitolo si chiude pertanto con una appassionata apologia delle differenze semiotiche fra umani e animali, e di ciascuna specie al suo interno. Con l'argomento di Porfirio nel III libro del *De abstinentia ab esu carnum*, e, di nuovo, in singolare assonanza col Montaigne dell'*Apologie*,³ Fabrici osserva che l'incomprensibilità del linguaggio animale non è prova della sua insignificanza. Se neppure i Greci capivano la parlata dei popoli vicini, stranieri ma pur sempre ricompresi nella specie umana, cosa c'è da stupirsi se non riusciamo a intendere il linguaggio di specie differenti dalla nostra? Rompere, nei limiti del possibile, la barriera di questo muro di estraneità semiotica è lo scopo dei successivi capitoli del trattato.

2. UNA CONCEZIONE NATURALISTA DEL LINGUAGGIO: UMANI E ALTRI ANIMALI

Definito il territorio dell'articolazione come chiave della analogia o continuità semiotica fra animali non umani e umani, Fabrici chiarisce nel capitolo 3 del *De brutorum* la misura graduale e non qualitativa della loro differenza.⁴ Si inserisce così pienamente nel filone, di lontana ascendenza aristotelica,

¹ *De brutorum loquela*, cit., p. 5.

² Riportata com'è noto da SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, VIII, 275.

³ Cfr. PORFIRIO, *De abst.*, III, 3, 4-5.

⁴ Fabrici utilizza a questo proposito il binomio *convenientia-differentia* (*De brutorum loquela*, p. 6). Per il criterio del 'più e meno' (che tornerà ampiamente in Gassendi) cfr. ARISTOTELE, *Historia animalium*, VIII 1 e PORFIRIO, *De abst.* III, 8, 7.

che insiste sulla logica del 'più e meno' per illustrare il rapporto fra le diverse specie. Nel *De abstinencia* Porfirio vi aveva fatto ampio ricorso a proposito delle differenze nel possesso dell'intelligenza fra animali e uomini, e di lì a qualche decennio Gassendi, nella fusione di istanze aristoteliche e istanze epicuree tipiche della sua *Fisica*, le ascriverà un ruolo teorico essenziale a proposito della distribuzione delle capacità linguistico-comunicative.

Il processo articolatorio è descritto da Fabrii come un fenomeno 'naturale', nel senso che esso è prodotto dalla modulazione della voce mediante gli organi che soprastanno alla laringe. Come si è già accennato, gli umani si giovano di potenzialità articolatorie superiori, grazie alla singolare mobilità e elasticità della lingua e delle labbra; l'apparato orale non svolge nei bruti le stesse funzioni, essendo strettamente vincolato alla prensione e alla masticazione del cibo, il processo articolatorio è dunque in essi meno duttile. I suoni linguistici, quel che Fabrii chiama *litterae*, sono naturali anche nel senso che sarebbero gli stessi presso tutti i popoli: M, B e P, tutt'e tre consonanti bilabiali, sono mattoni fonetici comuni a un italiano, a un caldeo e a uno spagnolo. (Fabrii non sembra qui accorgersi che, da lingua a lingua, anche questi 'mattoni' possono mutare di qualità e di numero: avrebbe potuto ammetterlo, in verità, senza rinunciare al principio della naturalità delle articolazioni linguistiche). Dal canto loro, le articolazioni degli animali sono naturali e specie-specifiche, comuni, cioè, a tutti e soli i membri della singola specie. Le lingue umane hanno questo di particolare, che combinano in modi diversi, da caso a caso, seguendo le propensioni dei singoli popoli, il materiale articolatorio comune, producendo così variazioni idiomatiche anche imponenti. Il momento della combinazione delle *litterae*, pertanto, non è più naturale, ma *ad placitum*, arbitrario, e investe sillabe, parole e frasi. Di qui l'importante differenza che corre fra *loquela* umana e *loquela* animale:

Hinc idiomatum inter homines ampla varietas; hinc bruta se invicem in propria specie loquentia intelligunt, homines vero nequaquam: neque enim Italus Germanum, neque Germanus Graecum, neque alii alios intelligunt, quamvis in una humana specie omnes comprehendantur. Ita tamen ad placitum censenda hominis locutio est, ut definitos quosdam et haec ipsa terminos habeat, nequaquam infinita immensaque sit.¹

Il gioco delle combinazioni, per quanto arbitrario, non è infinito, giacché ogni lingua adotta sue regole particolari, ed è ulteriormente vincolato dal numero, anch'esso 'definito', delle *litterae*. Chi conosca le regole del gioco può dunque provare a comporre, a suo piacimento, parole italiane, greche o siriane. Ciò ha tuttavia conseguenze evidenti quanto alla complicazione dei rapporti fra popoli e nazioni differenti. Nel caso dei bruti, invece, l'universalità intraspecifica del linguaggio assolve una decisiva funzione di coe-

¹ *De brutorum loquela*, p. 7.

sione e socialità ai fini della sopravvivenza, della soddisfazione del bisogno ecc.

A questo punto Fabrici è costretto a affrontare una difficoltà: nell'*Historia animalium* e nella *Politica* Aristotele aveva chiaramente destinato la *phoné* alla manifestazione del piacevole e dello spiacevole; come rigiustificare questa definizione nel nuovo quadro teorico? Si torna così al cruciale rapporto voce-*loquela*, già sopra esposto nei termini di rapporto materia-forma. Fabrici non nega che la voce di per sé abbia una certa forza semantica: le emozioni principali, come la gioia, la tristezza, la paura ecc., si esprimono e si rendono riconoscibili, sia negli umani che negli altri animali, già al livello delle sole risorse vocali. Tuttavia, come insegna Ippocrate (secondo l'attribuzione tradizionale) nel *De carnibus*, se ci fermassimo alla voce, tutti quanti, animali e uomini, saremmo monofoni, come i 'muti di nascita'. E d'altra parte è dimostrabile che, a rigore, l'articolazione, che è forma, sussiste anche senza voce, che è materia. Se, ad esempio, siamo costretti al silenzio, possiamo farci capire e capire gli altri mediante il movimento delle labbra, che esibiscono, per così dire, a vuoto, il percorso dell'articolazione. La *loquela* può dunque, anche da sola, manifestare le affezioni dell'animo. Qualcosa di simile accade nei sordomuti, i quali affidano a gesti la manifestazione di quei contenuti psicologici che la loro manchevolissima voce non riesce a veicolare. Senza voce, tuttavia, la *loquela* è pura forma, ed è difficilmente trasmissibile. Solo l'integrazione dei due momenti consente dunque lo svolgersi effettivo della comunicazione. Le affezioni dell'animo veicolate nel processo articolatorio si arricchiscono e si modulano – rispetto al piano elementare della vocalità – in ragione della varietà del processo medesimo. Nel caso degli animali non umani assistiamo a una impressionante proliferazione di modalità articolatorie, tante quante sono le specie diverse (il discorso non riguarda ovviamente gli insetti, che non producono voce, ma solamente suono, grazie allo pneuma interno che entra in attrito con la membrana sottostante al diaframma; e anche fra gli animali dotati di polmoni e laringe vi sono importanti differenze di complessità psicologica e, di conseguenza, articolatoria: buoi, pecore e cervi sono, da entrambi i punti di vista, molto più rozzi di cani e gatti). Le lingue umane, osserva elegantemente Fabrici, si sforzano di dar nomi a queste forme di espressione mediante termini (*rugire*, *caurire*, *glocitare* ecc.) che ne rappresentano icasticamente la forma fonica. Torna a questo punto la citazione di un testo affascinante della tradizione tardo-latina (forse dell'VIII secolo), il famoso *Carmen de Filomela*, contenente un elenco delle 'voci' animali che si affianca a quello dello svetoniano *Liber de naturis rerum*.¹

¹ Fabrici riteneva erroneamente che si trattasse di un testo ovidiano. Sul *Carmen*, il testo n. 762 nell'*Anthologia latina sive poesis latinae supplementum* curata da Alexander Riese (Lipsiae, in

In grazia di ciò, spiega Fabrici, si capisce che ogni specie di animale disponga di articolazioni diverse (che, certo, non è facile saper riconoscere) a seconda del tipo di affezione che la sollecita. Anche l'umile gallina (certo non la più frequentata nei repertori delle 'virtù' animali d'epoca antica e tardo-medievale) riuscirà pertanto a articolare in modo diverso a seconda che stia per fare l'uovo, che l'abbia appena fatto, che chiami a sé i pulcini, che dia loro l'allarme in presenza di un pericolo ecc. ecc. In linea di principio, quante sono, specie per specie, le affezioni dell'animo potenzialmente attive, tante sono le modalità articolatorie, in un rapporto inestricabile di fasi psicologiche e opportunità espressive. Il che autorizza a parlare della loquela umana e di quella animale, almeno da un certo punto di vista, in termini assolutamente paritari.

Tuttavia il linguaggio non è l'unica forma di espressione propria del mondo animale (non umano e umano). Ne è solo la forma più compiuta e potente. Il mirabile capitolo 4 del *De brutorum* suggerisce a questo punto che diversi dispositivi – nell'ordine il tatto, la vista, il gesto, il suono (coi corrispondenti dispositivi sensoriali) – possano funzionare da «signa latentes animi affectus aliis significantia».¹ La voce e il linguaggio si aggiungono alla serie, con i rapporti reciproci che sappiamo. Gli esempi fatti per illustrare questo punto sono tratti con grande libertà dal repertorio della fisiognomica, dall'osservazione del comportamento spontaneo (animale e umano), dal teatro e dalla danza, dalla comunicazione dei sordi, alla quale ultima Fabrici è fra i primi (e di nuovo torna il parallelo con Montaigne) ad ascrivere senza pregiudizi una formidabile capacità semiotica. Il principio che governa la dinamica comunicativa degli animali è quello di una equa distribuzione delle risorse espressive in ragione della complessità delle affezioni, variabile, quest'ultima, direttamente ancorata alla complessità della specie:

Quoniam vero rationi consentaneum est, et illi sapientiae quae cuncta perspicit et gubernat apprime conveniens, quodque animal quantumvis rude et imperfectum obiectumque, suas tamen animi passiones alteri nunciare posse; ideo summa quaedam iustitia ac providentia usa natura est, ut haec omnia recte distribuerentur.²

Ad esempio, il tatto può ben avere, nell'essere umano, una funzione comunicativa (Fabrici fa maliziosamente il caso dello stringersi delle mani durante la danza), ma di norma esso ha bisogno delle superiori risorse della voce e soprattutto della *locutio* per dar pienamente voce alle disposizioni psicologiche. In esseri rozzi come i vermi – rozzi sì, ma che certo la natura ha provvisto del minimo necessario a comunicare – il tatto è verosimilmente l'unico

Aedibus B. G. Tevberi, 1869), come pure sull'elenco di Svetonio, si sofferma M. BETTINI, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino, Einaudi, 2008.

¹ *De brutorum loquela*, p. 15.

² Ivi, p. 15.

signum (e sembra testimoniarlo quel comico arrotolarsi dei vermicciattoli fra di loro). In altri casi (in un individuo che voglia incutere timore ad un altro, ma anche in un cane che voglia sloggiare un conspecifico da un comodo angolino) lo sguardo può funzionare da primo veicolo dell'intenzione comunicativa; ma, ove non basti a raggiungere lo scopo, sarà integrato dal tatto (il contatto dei corpi, un colpo di coda ecc.), e se non basta neppure questo dal linguaggio: un ringhio minaccioso finirà col persuadere il malcapitato botolo a lasciar libero il posto.

Esempi del genere vanno valutati con attento senso storico: nel proporli, Fabrici rivela una notevolissima libertà mentale nell'intendere come parti di un unico sistema semiotico tipologie di segnali profondamente diverse, rompendo così, sia dal punto di vista della gerarchia dei segni, sia da quello della comparazione interspecifica, la presunta 'unicità' della parola. Beninteso, si tratta di intuizioni una per una riconducibili, in certa misura, a fonti note: basti rammentare (e del resto Fabrici li cita) i luoghi di Cicerone e Quintiliano circa l'eloquenza del gesto, o le suggestioni del *De saltatione* di Luciano di Samosata quanto alle molteplici potenzialità espressive del corpo; come sovente accade, l'elemento realmente innovativo è la sintesi proposta dall'autore, che inserisce in un quadro unitario osservazioni importanti, ma finora disperse, sul rapporto sensorialità-linguaggio, e soprattutto, grazie a un'impostazione rigorosamente 'naturalista', per la prima volta legittima appieno in una prospettiva semiotica (e non solo nel senso polemico del moralismo plutarco o dello scetticismo metodologico ispirato a Sesto Empirico) la comunicazione animale. Allo stesso tempo, vale la pena osservare come quella di Fabrici sia una vera e propria semiotica della comunicazione, ovvero uno studio dei comportamenti 'intenzionalmente' portatori di significato (si ricorderà come già Agostino distinguesse fra *signa* siffatti, ovvero *data*, e *signa naturalia*, privi di intenzionalità, che assumono senso – come nel caso del fumo che rivela fuoco – solo se un soggetto conosce per esperienza la regola di associazione fra il segno e il suo valore). Con ciò stesso il mondo animale viene assorbito (in tutto o in parte) nell'universo dei soggetti capaci di intenzionalità: che ovviamente era, ed è, tema filosofico di grande rilevanza.

3. AFFECTUS E ARTICULI: CAPIRE LA LOQUELA BRUTORUM

Assunto il principio della piena semanticità della *loquela brutorum*, Fabrici cerca di mettere a punto un metodo per consentirne la comprensione dal punto di vista della specie umana. L'idea di base è che negli animali (almeno nelle specie più evolute con cui siamo più spesso a contatto: torna sovente l'esempio del cane) la conoscenza abbia luogo attraverso due passaggi: vi è un movimento *percettivo*, ovvero un'immagine che si forma nell'anima in corrispondenza dell'oggetto e che produce una *cognitio simplex* di esso; ad

esempio, il fatto che qualcosa sia calda o fredda; e vi è un momento *valutativo* al quale pertiene la genesi dell'*affectus*, ad esempio la valutazione che la percezione in gioco sia piacevole o spiacevole per il soggetto. Questo è il momento della vera e propria 'comprensione'. Il presupposto da cui Fabri ci muove (e che vale per *tutte* le specie animali, uomo incluso) è dunque schiettamente empirista.

Il secondo passaggio consiste in una dettagliata analisi degli *affectus*. Ad esempio, quella particolare affezione dell'anima che siamo soliti chiamare Dispiacere, a un'attenta disarticolazione psicologica rivela ben tredici specie diverse: l'Invidia, la Gelosia, la Rivalità, la Pietà, l'Affanno, il Lutto, la Tristezza, il Lamento, il Dolore, l'Afflizione, la Preoccupazione e la Disperazione. Ragionamento analogo viene fatto per il Godimento, il Desiderio ed il Timore. Fabri ci predispone in tal modo una tabella di categorie utile al terzo e decisivo passaggio del suo metodo: specie per specie, la messa in rapporto di ciascuna articolazione con le affezioni corrispondenti, che è quanto compete all'osservazione sperimentale del comportamento («ad solam duntaxat observationem vos remitto»)¹. L'osservazione paziente e sistematica, volta a identificare relazioni costanti e ripetibili fra certi segnali e certe situazioni, e dunque certe affezioni psicologiche, è infatti l'unico strumento disponibile dinanzi a quel vero e proprio salto epistemico determinato dalla differenza di specie. L'uomo non può basarsi su se stesso per definire il sistema di relazioni semiotiche che qui interessa: non può esprimerle a voce, né trascrivere le *performances* espressive che ascolterà, in quanto non esiste un sistema di trascrizione del linguaggio animale paragonabile all'alfabeto. Il criterio galileiano della osservazione e della descrizione dall'esterno di possibili leggi inerenti al comportamento animale è pertanto un percorso obbligato. Fabri ci non si nasconde la novità né la difficoltà del progetto. Ma ha profonda fiducia che sia possibile, seguendo scrupolosamente i passi che abbiamo riassunto, comprendere il sistema di comunicazione di singole specie animali, ricostruendone, come oggi diremmo, il codice.

Saremmo però fuori strada se ci aspettassimo di trovare un repertorio di situazioni affettive nettamente distinte correlato a egualmente distinte forme di espressione: insomma un codice nel senso banale, e purtroppo ancor oggi spesso ingenuamente generalizzato, della teoria dell'informazione. La norma deducibile dall'osservazione dei casi concreti, spiega ancora Fabri ci, è piuttosto che le affezioni possono presentarsi sia singolarmente, sia come 'mescolate' fra loro, nel senso, ad esempio, che un cagnolino può avvertire insieme la *voglia* di accedere alla casa del padrone e il *dolore* di esserne respinto; ovvero possono 'scivolare' l'una nell'altra, come accade a un cane che, punito per qualche suo fallo, dapprima prova dolore e subito dopo tristezza

¹ *De brutorum loquela*, cit., p. 22.

per la rabbia del padrone; ovvero ancora possono insorgere e manifestarsi quasi contemporaneamente, come nel caso di una gallina che, assalita da un cane mentre stava coi pulcini,

facta prius in sensorio visus tum alteratione, tum dignotione obiecti, nimirum vehementis motus, mox concepit illum esse molestum et e vestigio duobus modis eum coercere et evitare se ipsam apparavit, pugna videlicet et fuga. Unde necessario duplex affectus excitatus in ea fuit, ira ac timor, quae duo, quoniam contraria sunt, ut simul in eodem subiecto eodem tempore consistere nequeant, iccirco diversa respiciunt et ad diversa referuntur. Timor enim et fuga ad pullos, ira vero et pugna ad ipsammet gallinam refertur. Unde, facto tali quodam articulo KIK, pullos ad fugam excitavit, qui audito hoc articulo, statim omnes stipatim fugam arripuerunt; se ipsam autem interim opposuit cani ad pugnam. Porro cane confestim discedente, ipsa denuo alio articulo, ut puta GLO GLO, pullos ad se subito convocavit. Sicque universa finita fuere.¹

L'esempio illustra assai bene il metodo fabbriciano: il lettore noterà la accurata annotazione della situazione empirica e dei comportamenti dei singoli animali; la terminologia tecnica utilizzata per identificare le singole affezioni psicologiche; il modo apertamente approssimato, tentativo, di trascrivere i versi della gallina («quodam articulo KIK, [...] ut puta GLO GLO»), considerati come veri e propri segnali portatori di contenuti affettivi. L'autore insiste sulla velocità con cui tutta la scena si è svolta, e dunque sulla rapida sequenza di eventi affettivi e segnaletici cui ha assistito, che è necessario ri-analizzare e schematizzare in sede di rapporto. Ma tutto il passo ha il senso di argomentare a favore della complessità del comportamento semiotico degli animali (anche di animali piuttosto semplici come la gallina), e di ribadire la necessità di una sua osservazione a largo raggio e sistematica. Che era l'obiettivo dichiarato del *De brutorum* e il messaggio ch'esso affidava ai ricercatori delle generazioni a venire.

4. FABRICI DIMENTICATO

L'operetta di Fabrici non è solitamente ricordata nelle storie della semiotica,² come del resto la stessa linguistica sembra aver prestato ben poca attenzione al contributo ch'egli diede, soprattutto col *De locutione*, alla ricerca sulla produzione fonetica del linguaggio. È probabile che la formidabile inarcatura impressa al dibattito dall'intervento di Descartes sulla *bête machine* e dall'ampia letteratura che ne discese abbia relegato nell'ombra il lavoro di Fabrici, la cui notorietà resistette prevalentemente nell'ambito medico-

¹ Ivi, pp. 23-24.

² Due felici eccezioni sono R. W. SERJEANSON, *The Passions and Animal Language. 1540-1700*, «Journal of the History of Ideas», 62, 3 (Jul., 2001), pp. 425-444 e M. TARDELLA, *Un approccio comparato alle origini della fonetica occidentale: Girolamo Fabrici di Acquapendente*, in stampa in «Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft», XXI/1, 2011.

specialistico. Lo stesso deve dirsi della questione del linguaggio animale, marginalizzata (se si fa eccezione per Gassendi) nella *querelle* postcartesiana sull'anima delle bestie. Non è un caso se, per lungo tratto nel Settecento, non si oltrepasseranno i termini di un *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, come suona il titolo della, peraltro aspramente censurata, opericciola del padre Bougéant (1739). Bisognerà attendere la seconda metà del secolo perché tale questione sia ripresa in termini teorici da Condillac e La Mettrie e soprattutto si riproponga nella chiave sperimentale cara al nostro autore, grazie alle *Lettres sur les animaux* (1768) di Georges Leroy. Quando infine, a distanza di quasi duecentosettanta anni dall'uscita a stampa del *De brutorum*, si leggono le pagine di Darwin sull'espressione delle emozioni negli animali e nell'uomo (1872), si ha l'impressione che solo in quel momento il programma di ricerca fabriziano sia effettivamente reso attivo nella sua enorme portata teorico-metodologica e nella sua urgenza empirico-descrittiva.

RORARIO TRA NAUDÉ E BAYLE

LORENZO BIANCHI

SUMMARY

Written in 1544 and published by Naudé at Paris in 1648, the humanist Girolamo Rorario's *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine* is set within a naturalistic framework and clearly exhibits a Plutarchian influence. By placing this text back in circulation, Naudé recovers, in line with Montaigne and in tacit opposition to Cartesianism, the hypothesis of animal rationality, while his dedicatory *Epistola* to the Dupuy brothers refers to a far-reaching *libertas philosophica*. Rorario's work would enjoy renewed popularity thanks to the entry *Rorarius* in Bayle's *Dictionnaire historique et critique*. The pages written by the philosopher of Rotterdam rightfully include this Renaissance text within the post-Cartesian debate on animal-machines and within the context of Leibniz's critical discussions on pre-established harmony.

I.

TERMINATO nell'agosto del 1544 a Pordenone, come si legge in calce al testo, il *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine* di Rorario ha goduto di una eccentrica e paradossale fortuna postuma legata ai modi stessi della sua diffusione. Opera di ispirazione plutarchea – se è vero che ha non pochi elementi in comune con il breve trattato *Bruta animalia ratione uti*, un dialogo filosofico tra Circe, Ulisse e Grillo, compagno di Ulisse trasformato da Circe in bestia –, ma debitrice anche nei confronti di tutta una tradizione classica e in particolare della *Naturalis historia* di Plinio, essa verrà pubblicata solo un secolo dopo la sua composizione, grazie all'edizione approntata da Naudé a Parigi nel 1648.¹ La notorietà che questo scritto ottiene è peraltro basata anche su una esplicita forzatura di Naudé stesso, che togliendo intenzionalmente l'avverbio 'saepe' che appariva nel titolo originale viene a radicalizzare e ad attualizzare il senso complessivo di questo testo,²

lbianchi@unior.it

¹ G. RORARIO, *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine. Libri duo*, Parisiis, apud Sebastianum Cramoisy et Gabrielem Cramoisy, 1648; cfr. la ristampa anastatica (da cui si cita come *Quod animalia bruta*): H. RORARIUS, *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*, rist. anast. dell'edizione Parigi 1648 a cura di M. T. Marcialis, Lecce, Conte Editore, 2001. Per la data della composizione, cfr. *Quod animalia bruta*, cit., p. 156: «Datum in Portu Naonis Calend. Augusti MDXLIII».

² È interessante notare come 'saepe' non compaia nel frontespizio, ma appaia invece nella titolazione del libro primo e del libro secondo. Cfr. *Quod animalia bruta*, p. 15 e p. 84. Rorario ricorre inoltre al 'saepe' nelle due dediche, la prima a Antoine Perrenot, vescovo di Arras, e la seconda al cardinale di Trento e Bressanone Cristoforo Madruzzo. Cfr. *Quod animalia bruta*,

agendo polemicamente all'interno di un dibattito filosofico nel quale sta ormai imponendosi la nuova filosofia cartesiana.

È già di per sé interessante che Naudé, il quale aveva già dato alle stampe, tra gli altri, il *De studiis et literis* di Leonardo Bruni (Parisiis, 1642), il *De praeceptis ad filium libellus* (Parisiis, 1635) o il *De propria vita liber* (Parisiis, 1642) di Cardano, gli *Opuscola moralia et politica* di Agostino Nifo (Parisiis, 1645) o il *De libris propriis* di Campanella (Parisiis, 1642) voglia pubblicare quest'opera di un oscuro umanista di Pordenone. Ma il tema della ragione animale doveva certamente affascinare il libertino Naudé, che con questa sua edizione lega indissolubilmente il nome del friulano Rorario, nunzio apostolico sotto Clemente VII e Paolo III nonché autore di taluni dialoghi lucianeschi e di una *Oratio pro muribus* che Bayle cita nella voce del *Dictionnaire* a lui dedicata,¹ a un unico e paradossale scritto, il *Quod animalia bruta*.

Come si sa, l'opera godrà di una certa fortuna: verrà infatti ripubblicata ad Amsterdam nel 1654 e nel 1666, poi in Germania a Helmstadt nel 1728; quest'ultima edizione a cura di Georg Heinrich Ribov reintroduce nel titolo il 'saepe' espunto da Naudé e porta in appendice una *Dissertatio historico-philosophica de anima brutorum* che contesta l'ipotesi del Rorario sulla superiorità della ragione animale.² Le riedizioni del testo originariamente pubblicato da Naudé a Parigi produrranno la notorietà dell'opera. Così Bayle, nella voce dedicata al «nonce de Clément VII à la cour de Ferdinand, roi de Hongrie», si rifà all'edizione di Amsterdam del 1654, mentre – vuoi per le polemiche leibniziane vuoi per l'edizione tedesca del 1728 – lo scritto di Rorario godrà di particolare fortuna in ambito tedesco.

Il *Quod animalia bruta* sarà infatti ancora discusso e criticato, dopo Leibniz, da autori quali Christian Wolff e Georg Friedrich Meier. Quest'ultimo pubblica nel 1749 una confutazione dell'opera di Rorario che non solo ridimensiona la definizione di 'razionalità' animale fornita dall'umanista italiano, che sarebbe del tutto diversa da quella umana, ma contesta anche l'idea di 'ragione' avanzata dal Rorario, che appare indefinita e confusa agli occhi

p. 9: «Scripseram libellos duos, in quibus ostendam animalia bruta saepe ratione uti melius homine» e pp. 12-13: «itaque in mentem mihi venit animalia bruta saepe ratione uti melius homine, idque duobus libellis ostendi».

¹ Cfr. P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, cinquième édition, Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740, art. *Rorarius (Jérôme)*, in corp.: «Je voudrais avoir lu le plaidoyer qu'il composa pour les rats. Il fut imprimé dans le pays des Grison, l'an 1548». Su Rorario e i suoi *Dialoghi*, cfr. A. SCALA, *Girolamo Rorario un umanista diplomatico del Cinquecento e i suoi Dialoghi*, Firenze, Olschki, 2004, dove si dedica un capitolo al *Quod animalia bruta*; cfr. cap. iv «Il trattato *Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine*», pp. 115-161.

² G. RORARIO, *Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine libri duo, quos recensit dissertatione historico-philosophica de anima brutorum adnotationesque auxit Georg. Heinr. Ribovius*, Helmstadii, Impensis Christ. Frid. Weygandi, 1728.

di un illuminista leibniziano.¹ In diversi scritti dal 1729 fino al 1751 Christian Wolff discute anch'egli la tesi di Rorario obiettando che gli animali agiscono secondo i fini naturali attribuiti loro da Dio e ribadendo che essi sono assolutamente privi di ragione. Con una conseguenza, anch'essa paradossale, e che bene mostra la presenza trasversale del *Quod animalia bruta* nella cultura europea, che la nuova edizione anastatica di questo scritto – apparsa qualche anno dopo quella curata in Italia da Maria Teresa Marcialis – compare nella sezione «Materiali e documenti» che accompagna i *Gesammelte Werke* di Wolff.² Una collocazione eccentrica che pare adeguarsi all'assoluta originalità di questo testo. In ogni caso il nome di questo umanista cautamente scettico che guarda a Plutarco e che affronta temi filosofico-morali nella nuova forma dialogica che si stava allora imponendo nella cultura rinascimentale rimarrà indissolubilmente legato – grazie all'intermediazione di Naudé – al dibattito postcartesiano sulla ragione degli animali e a pensatori quali Bayle, Leibniz o Wolff. Un esempio più che calzante della continuità tra temi rinascimentali e illuministici, ma anche una chiara testimonianza di come nella storia delle idee momenti apparentemente appartati o minoritari inneschino processi culturali di diversa rilevanza.

II.

Ma si torni a Naudé. Nella *Epistola* ai fratelli Pierre e Jacques Dupuy (datata 9 aprile 1645) che introduce il testo, l'erudito francese ricorda come, in pro-

¹ G. F. MEIER, *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere*, Halle, Hemmerde, 1749. Su questo scritto cfr. M. T. MARCIALIS, *Premessa a Quod animalia bruta*, pp. xx-xxi.

² Cfr. Christian Wolff *Gesammelte Werke Materialien und Documente*, Band 93, HIERONYMUS RORARIUS, *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*, Préface de J. École, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 2005. E si veda la «Préface», pp. 5-7, dove si ricostruisce la presenza del testo di Rorario nelle opere di Wolff e si giustifica la ragione della sua ristampa in questa sede editoriale: «Aussi n'est-il pas étonnant que Wolff s'y réfère [al testo di Rorario] à différentes reprises dans son œuvre latine. Ainsi, dans les *Horae subsecivae Marburgenses*, après avoir fait remarquer que la thèse de Rorarius, fort bien résumée dans le titre de son ouvrage, avait déjà été soutenue dans les siècles passés, il la combat en soulignant que les animaux sont déterminés à agir par leur essence et leur nature dans lesquelles Dieu a inscrit les fins qu'il veut les voir poursuivre, et il précise qu'ils ne connaissent pas ces fins et ne tendent pas d'eux-mêmes vers elles, en ajoutant que c'est Dieu qui les poursuit par leur intermédiaire. La même critique est reprise, mais de façon moins précise et moins détaillée, dans la *Theologia naturalis*, Pars I et dans la *Philosophia moralis, sive Ethica*, Pars III. Dans la *Psychologia rationalis*, il oppose à Rorarius que les animaux ne sont pas doués de raison. Et, dans la *Philosophia moralis, sive Ethica*, Pars II, il note que son erreur s'explique par le fait que nous parlons communément des actions des animaux de la même façon que des nôtres, sans tenir compte de la différence radicale qui existe entre les leurs et les nôtres, à savoir qu'ils sont dépourvus de la raison et que par conséquent ils ne peuvent agir en conformité avec elle. On voit donc que Rorarius est très présent dans l'œuvre de Wolff chaque fois qu'il traite de l'agir des bêtes. Et c'est pourquoi nous rééditons ce fameux ouvrage (édition de Paris de 1648) dans la III. Abteilung des *Gesammelten Werke*, consacrée aux textes qui ont trait à sa pensée et à ceux qu'il a utilisés».

cinto di ritornare dall'Italia in Francia dopo il lungo soggiorno nella nostra penisola al seguito del cardinale di Bagno, si fosse imbattuto in questo manoscritto – «in hunc Hieronymi Rorarij manuscriptum codicem inciderem» – e avendolo trovato assolutamente degno di interesse – «non sermone modo, qui castigatus omnino, nitidusque foret, sed praeccellenti quadam sensuumque dignitate exaratum esse» – avesse deciso di portarlo con sé in Francia per pubblicarlo.¹ Può forse sorprendere il tempo che intercorre tra l'*Epistola* dedicatoria ai fratelli Dupuy dell'aprile del 1645 e l'effettiva pubblicazione dell'opera nel 1648, ma Naudé bibliotecario di Mazzarino si trova in quegli anni ad allontanarsi spesso da Parigi per girare l'Europa alla ricerca di libri per la biblioteca del cardinale. Così dal maggio 1645 al marzo 1646 egli torna di nuovo in Italia; poi nel 1646 è la volta di Ginevra e Basilea, e dopo ancora dell'Olanda e dell'Inghilterra. È del tutto comprensibile allora il rinvio della pubblicazione che trova giustificazione nella finale lettera del «tipografo al lettore», dove si spiega come l'opera del Rorario avrebbe dovuto venire corredata da annotazioni dello stesso Naudé, ma come queste, quasi terminate – «pene confectas» –, dovettero poi non essere perfezionate per venire infine a cadere a motivo del «suum in Italiam discessum».²

Ma in questa sua *Epistola* Naudé mostra anche, come è stato notato, «una indubbia affinità tra le posizioni di Rorario e le sue»;³ si tratta di una affinità che emerge non solo nelle rispettive vicende biografiche – Naudé che accompagna in Italia il cardinale Gianfrancesco Guidi di Bagno e Rorario che scorta nei suoi viaggi Bernardo Clesio, cardinale di Trento –, ma anche in una più ampia vicinanza culturale. Naudé afferma infatti che questo scritto di Rorario potrà rimpiazzare la propria assenza nelle discussioni erudite che si tengono presso l'accademia puteana; in tal modo Rorario viene a configurarsi come una sorta di 'alter ego' e come un interlocutore «vestris illis in congressibus quotidianis».⁴

Il *Quod animalia bruta* che Naudé dedica ai fratelli Dupuy non è allora riconducibile entro i limiti di una semplice curiosità erudita o di una risco-

¹ Cfr. *Quod animalia bruta*, p. 4: «existimavi propterea nihil me, aut voto meo iuvandi bonas artes, aut sapientum hominum desiderio convenientius facturum, quam si eum in Gallias mecum deferrem, et typographorum opera publicae luci, atque libertati vindicarem».

² Cfr. «Typographus Lectori», in *Quod animalia bruta*: «Voti mei fuisset libellum hunc minime in lucem emittere, nisi notis illustratum, quas in ipsum pene confectas habebat clarissimus Naudaeus. Verum quoniam propter suum in Italiam discessum, absolvere illas tempore non potuit, ut primae istius editioni inservirent, cavebo imposterum, ne si denuo recudatur, commentariis illis apprimè doctis et elaboratis destituere».

³ M. T. MARCIALIS, *Premessa a Quod animalia bruta*, p. x.

⁴ Cfr. *Quod animalia bruta*, p. 7: «Verum postquam mihi sors ita cecidit, ut quietis loco de longinqua peregrinatione cogitandum sit, tum demum hanc ipsam minori cum molestia aggrediar si Rorario viro certe nobilissimo et sapientissimo vices meas obire, vestris illis in congressibus quotidianis, concessum fuerit, eumque non secus ac meipsum eloquente audire, et complecti benevolentia vestra velit».

perta antiquaria; piuttosto il recupero di una ragione animale in tacita opposizione anticartesiana rientra in una linea culturale che ricollega l'erudito libertino alla tradizione di Montaigne e di Charron. Naudé doveva ammirare nello scritto dell'umanista di Pordenone quel naturalismo programmatico che ne innerva tutta l'opera e che utilizza autori diversi della classicità, primo fra tutti il Plinio della *Naturalis historia*. In questa opposizione tra storie di animali intelligenti e episodi di stupidità o di crudeltà umana Naudé poteva apprezzare un naturalismo che nel ritrovare elementi sensibili in tutti gli esseri rinviava a una tradizione rinascimentale che avrebbe poi avuto una più sistematica esposizione nelle opere di Telesio o di Campanella – interlocutore quest'ultimo, è il caso di ricordarlo, del Naudé degli anni trenta a Roma. Reintrodotta così la ragione all'interno del regno animale, Naudé ha buon gioco nel recuperare (nel parallelismo tra uomini e bruti) un troppo scettico che da Sesto Empirico giunge fino all'*Apologie* di Montaigne; e sta qui il senso più profondo dell'eliminazione del 'saepe' dal titolo dell'opera. In accordo con il duplice filone culturale con il quale egli si rapporta più strettamente, Naudé rimette in circolazione uno scritto naturalistico non privo di valenze scettiche, dove la critica all'antropocentrismo lascia spazio anche ad altre istanze potenzialmente eterodosse. È il caso di un passo che prendendo sempre spunto da Plutarco si chiede se i bruti possano avere conoscenza di Dio. Rorario, in questo d'accordo con Plutarco, non crede di potere concedere alle bestie ciò che pare oscuro agli stessi uomini, ma così dicendo recupera la risposta di Simonide a Gerone di Siracusa a proposito della inconoscibilità della natura di Dio; si tratterebbe infatti di una questione che più viene analizzata, più risulta oscura.¹ Ora, non è irrilevante notare come l'episodio di Simonide tratto dal *De natura deorum* di Cicerone (I, xxi, 60) e ripreso da Rorario sia stato anche utilizzato da Montaigne nei suoi *Essais* (II, xx), e circoli poi ampiamente nella cultura secentesca fino a formalizzarsi nella voce *Simonide* del *Dictionnaire historique et critique* di Bayle.

Ma merita, in parallelo, sottolineare anche il particolare recupero del pensiero di Plutarco nella cultura libertina francese, se è vero che la circolazione delle sue opere morali nella traduzione di Jacques Amyot doveva agire in profondità nel XVII secolo. Si è già ricordato come il *Quod animalia bruta* entri direttamente in dialogo, in relazione al tema della ragione animale,

¹ Cfr. *Quod animalia bruta*, p. 138: «Ad haec subridens Cardinalis, si tantum, inquit, rationis intellectum brutis animalibus largiris, quid obstat, quin (quod Plutarchus dubitat) etiam Dei cognitionem concedas? [...] Largiar ego belluis, quod homini absque miserantis Dei gratia cognitu est impossibile? Declarant hoc tot summorum alioqui sapientum delirantes sententiae, quibus quanto sapientior Simonides, qui ab Hierone interrogatus quid esset Deus, diem deliberandi postulavit, postridie quaesitus, biduum petivit, cumque dierum saepius duplicaret numerum, admiranti, et causam quaerenti Hieroni respondisse fertur: quia quanto magis considero, tanto res obscurior videtur».

con il trattatello plutarcheo *Bruta animalia ratione uti*. Ma può essere illuminante addurre un altro esempio, relativo non alla ragione animale ma alla critica religiosa: si vuole alludere alla fortuna in ambiente libertino del *De superstitione*. L'ipotesi plutarchea della preferibilità dell'ateismo rispetto alla superstizione verrà infatti recuperata e amplificata nel XVII secolo da vari autori, dal Bacon degli *Essays (Of superstition)* al La Mothe le Vayer del *Dialogue sur le sujet de la divinité*, per arrivare fino al Bayle delle *Pensées diverses* che difenderà la virtù degli atei utilizzando anche questo breve trattato del pensatore di Cheronea.

Pensando alla radicalità delle questioni poste da Rorario, ed insieme ad alcuni suoi esiti, merita allora tornare all'*Epistola* di Naudé ai fratelli Dupuy, là dove si parla di quella «libertas philosophica» che egli crede di ritrovare nell'accademia degli amici parigini. Si tratta di una libertà filosofica «coniuncta cum incredibili doctrinae, nobilitatisque opinione, modestia»;¹ in altri termini di una libertà di pensiero praticata in un circolo aperto a incontri amicali e a liberi dibattiti. In questo clima filosoficamente libero lo scritto di Rorario troverà il suo ambiente naturale e la sua prima circolazione, e da lì inizierà ad esercitare la sua eccentrica influenza.

III.

Rorarius (Jérôme), nonce de Clément VII à la cour de Ferdinand, roi de Hongrie, a composé un ouvrage qui mérite d'être lu. Il entreprend d'y montrer, non-seulement que les bêtes sont des animaux raisonnables, mais aussi qu'elles se servent de la raison mieux que l'homme [...]. Ce livre n'est pas mal écrit, et il contient quantité de faits singuliers sur l'industrie des bêtes, et sur la malice de l'homme. Ceux qui concernent l'habileté des animaux embarrassent tout à la fois les sectateurs de Monsr. Des Cartes, et les sectateurs d'Aristote: ceux-là nient que les bêtes aient une ame; ceux-ci soutiennent qu'elles en ont une douée de sentiment, et de mémoire, et de passions, mais non pas de raison.²

Questo *incipit* dell'articolo di Bayle dedicato a Rorario pone con forza la questione della ragione animale, ma mostra anche come il trattato dell'umanista italiano agisca criticamente, sul finire del XVII secolo, nei confronti delle due grandi tradizioni filosofiche, quella aristotelico-scolastica e quella cartesiana, propria dei moderni. Secondo Bayle – che mostra in queste pagine la sua capacità per più versi unica di coniugare erudizione e critica teorica e di avanzare istanze corrosive contro ogni sistema filosofico – è certamente difficile per i cartesiani spiegare «comment de pures machines peuvent

¹ *Quod animalia bruta*, p. 6.

² P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, cit., art. Rorarius (Jérôme), in corp.

faire ce que font les animaux»,¹ anche se l'ipotesi degli animali-macchina, pur assurda, insostenibile e lontana da ogni verosimiglianza, sembra essere favorevole alla difesa della 'vera' fede, al punto che taluni paiono accettarla per questa sola ragione.

Che la questione dell'anima delle bestie venisse a rappresentare per Bayle un nodo teorico particolarmente rilevante e capace di mettere a nudo le aporie e le incongruità del sistema cartesiano, e che su questo tema il suo pirronismo potesse agire in maniera incisiva, è testimoniato non solo dall'articolo *Rorarius*, ma anche dall'articolo *Pereira*, dedicato a questo eccentrico medico spagnolo del XVI secolo autore nel 1554 di una *Antoniana Margarita* nella quale egli «enseigne que les bêtes sont des machines» e «rejette l'ame nutritive qu'on leur attribue». ² Anche in questo caso, l'interesse dello scritto è legato alla diffusione della teoria cartesiana degli animali-automi, e il confronto tra Pereira e Descartes permette a Bayle di indagare storicamente la questione sulla base del fatto che «on prétend que Mr. Descartes lui a dérobé le paradoxe sur l'ame des bêtes, et que Pereira n'en a pas été l'inventeur». In ogni caso questa ricostruzione non può che giungere ad aporie e obiezioni insormontabili in quanto «de tous les objets physiques il n'y en a point de plus abstrus, ni de plus embarrassant, que l'ame des bêtes. Les opinions extrêmes sur ce sujet sont, ou absurdes ou très-dangereuses; le milieu qu'on y veut garder est insoutenable». ³ In questa oscillazione tra assurdità, pericolosità o insostenibilità emerge anche il vero significato filosofico di una questione che rimanda non solo ai limiti della ragione umana, ma anche a temi morali o teologici, quali le dispute sul peccato o sul libero arbitrio, o a dibattiti linguistici, entro i quali la posizione cartesiana assume un ruolo imprescindibile in relazione all'unicità e alla specificità del linguaggio umano. ⁴

Del resto, ben prima delle pagine del *Dictionnaire historique et critique* dedicate a questi temi, Bayle aveva già affrontato la questione dell'anima delle bestie recensendo nelle sue *Nouvelles de la République des Lettres* del marzo del 1684 due conferenze filosofiche del cartesiano Jean Darmanson pubblicate in quello stesso anno, dove l'autore delle due dissertazioni veniva a sostenere che la negazione dell'ipotesi degli animali-macchina avrebbe pro-

¹ Ivi, rem. (B).

² Ivi, art. *Pereira* (*Gomezius*), in *corp.*; e cfr. la rem. (F) dove si rimanda alle «réflexions» contenute «à l'article de Rorarius». Bayle rinvia comunque all'articolo *Pereira* anche nella voce dedicata a Rorario: cfr. ivi, art. *Rorarius* (*Jérôme*), in *corp.* e rem. (D), dove si afferma, a proposito di coloro che hanno sostenuto che l'anima delle bestie è razionale, che «tout ce que j'aurois pu dire sur cette matiere auroit été répandu dans les remarques de l'article *Pereira*, si je n'avois voulu éviter d'être trop prolix en cet endroit-là».

³ Ivi, art. *Pereira* (*Gomezius*), in *corp.*

⁴ Su quest'ultimo punto rimando a S. GENSINI, *Linguaggio e anime 'bestiali' tra Cinque e Seicento. Aspetti di un dibattito*, «Studi filosofici», xxv-xxvi, 2002-2003, pp. 43-68.

dotto gravissime conseguenze teologiche relative alle stesse idee di Dio e dell'immortalità dell'anima umana.¹

Ma se l'articolo *Rorarius* considera l'ipotesi cartesiana dell'anima delle bestie mostrandone le difficoltà insormontabili, esso si confronta anche con la nuova teoria leibniziana. Bayle considera la nuova concezione di Leibniz in due note, la nota (H), che utilizza il *mémoire* di Leibniz pubblicato nel *Journal des Savants* del 27 giugno 1695 (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*) e la nota (L), pubblicata nella seconda edizione del *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam, 1702), che si rifà ai chiarimenti dello stesso Leibniz in risposta alle obiezioni di Bayle apparsi nel luglio del 1698 nella *Histoire des ouvrages des Savants*, la rivista diretta da Henri Basnage de Beauval, con il titolo *Lettre à l'Auteur contenant un éclaircissement des difficultés que Mr. Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps*.

Già nella nota (H) Bayle solleva alcune difficoltà presenti nella concezione leibniziana,² ma l'affondo è portato nella nota (L) dove, dopo avere considerato «ce nouveau systhème comme une conquête d'importance, qui recule les bornes de la philosophie», Bayle si dichiara pronto a preferire questa soluzione a quella cartesiana se solo si potesse «concevoir quelque possibilité dans la voie d'harmonie préétablie». In realtà questo nuovo sistema di Leibniz innalza «au dessus de tout ce qu'on peut concevoir la puissance et l'intelligence de l'art divin» e crea aporie e contraddizioni tali che portano a respingere come impossibile questa ipotesi, «puis qu'elle enferme de plus grandes difficultez que celle des automates: elle met une harmonie continue entre deux substances qui n'agissent point l'une sur l'autre». ³ Così il rapporto anima-corpo, già problematico nella soluzione cartesiana, diventa ancora più incomprensibile in quella leibniziana dove si cerca di creare una «correspondance préétablie entre les changemens de la machine du corps, et les pensées de l'ame», ⁴ mentre il testo di Rorario sull'intelligenza animale, lontano dal configurarsi come la semplice riproposizione di uno scritto erudito, entra a pieno titolo nel dibattito aperto dai nuovi sistemi filosofici dei moderni che da Cartesio a Malebranche fino a Leibniz si interrogano sui modi dell'unione tra anima e corpo.

¹ Cfr. P. BAYLE, *Nouvelles de la République des Lettres*, mars 1684, article II, in P. BAYLE, *Œuvres diverses*, tome premier, à La Haye, 1727, pp. 7-10. E cfr. p. 9: «Le livre de M. Darmanson qui nous a donné sujet de faire ces remarques générales, s'attache principalement à ruiner la connoissance des bêtes, par des raisons empruntées de la théologie. Pour cet effet il montre dans son premier discours, que si les bêtes ne sont pas des automates, il s'ensuit 1. que Dieu n'est point Dieu. 2. que notre ame n'est point immortelle». Il volume recensito è: J. DARMANSON, *La bête transformée en machine: divisée en deux Dissertations prononcées à Amsterdam*, s.l., 1684.

² Cfr. P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, cit., art. *Rorarius* (Jérôme), rem. (H): «il y a dans l'hypothèse de Mr. Leibniz certaines choses qui font de la peine, quoi qu'elles marquent l'étendue et la force de son génie».

³ Ivi, rem. (L).

⁴ *Ibidem*.

Né può sfuggire come, in questa discussione, Bayle stesso agisca come stimolo critico e come interlocutore privilegiato nei confronti di Leibniz, impegnandolo a ridefinire il proprio sistema. Così, come è stato recentemente notato, l'articolo dedicato a Rorario costringe Leibniz a interrogarsi nuovamente sull'idea di organismo e insieme a rifondare e a rielaborare la propria filosofia.¹ Si tratta di un esito certamente singolare e imprevedibile della circolazione europea del *Quod animalia bruta*, dove il dibattito tra Bayle, Leibniz e i filosofi cartesiani sulla ragione animale si iscrive in un tragitto che dalla tardiva edizione di questo scritto pubblicata a Parigi da Naudé nel 1648 giunge fino alla discussione delle fitte pagine che Bayle dedicherà nel suo *Dictionnaire* all'umanista di Pordenone.

¹ Cfr. J.-P. LARTHOMAS, *L'article "Rorarius" de Bayle et la (re)-fondation du système leibnizien après 1697*, in *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'âge classique*, sous la direction de Th. Gontier, Louvain-la-Neuve-Paris-Dudley (Ma), Éditions de l'Institut supérieur de philosophie-Peeters, 2005, pp. 77-87.

DESCARTES E IL 'PARADOSSO' DEGLI ANIMALI-MACCHINA

MARIAFRANCA SPALLANZANI

SUMMARY

Descartes never offered a systematic explanation of the famous animal-machine doctrine, nor did he ever formulate it in the rigid terms attributed to him during the controversy that ensued after his death. In his philosophy, the thesis of animals as automata, which Bayle would later describe as «paradoxical», appears as a corollary of the metaphysics of the soul and the physics of matter. It also features as a polemical argument against a certain kind of materialistic anthropology of his day. In any case, the automata model itself does not allow for a science of life according to the order of reasons, but rather its function is to lay emphasis on the role of human activity in the attempt of achieving full control over bodies.

I.

RECENSENDO all'articolo *PEREIRA* le diverse teorie dei filosofi sull'anima delle bestie, Bayle aveva concluso che la questione superava i limiti della ragione umana, giacché, se le opinioni estreme erano assurde o molto pericolose, quelle moderate erano decisamente insostenibili. Queste ultime, le opinioni più comuni e più antiche secondo le quali gli animali posseggono alcune facoltà psichiche ma non dispongono dell'attributo specificamente umano dell'intelligenza, erano le concezioni proprie della tradizione aristotelico-scolastica: pur essendo condivise dai più per la misura e la verosimiglianza delle tesi, esse tuttavia, secondo Bayle, filosofo «amico dei nuovi filosofi», erano «insostenibili», «confuse e impenetrabili» dalla ragione e inutili per la fede, ormai ferme entrambe nella difesa della distinzione radicale dell'anima e del corpo e nella salvaguardia della «differenza specifica tra l'anima umana e l'anima animale». Le opinioni «estreme» erano invece le opinioni dei Moderni: quella di Pereira, da un lato, teorico nel XVI secolo della dottrina degli animali-macchina, privi di ogni attività mentale, finanche della sensazione: dottrina «assurda» e paradossale secondo Bayle,¹ in

mariafranca.spallanzani@unibo.it

¹ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, chez M. Bohm, 1720 (III ed.), art. *PEREIRA*, t. III, pp. 2229-2230. Tra i numerosissimi testi che esaminano la celebre *querelle*, mi limito a ricordare il bel libro di sintesi di T. GONTIER, *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux. Montaigne et Descartes*, Paris, Vrin, 1998. Un'eco delle sue ricerche in queste mie pagine.

quanto contraria al senso comune che sa tenere distinto l'animato dall'inanimato; e, dall'altro, quella di Rorario, difensore nel Cinquecento della tesi della ragione degli animali, superiori in ciò agli stessi uomini: tesi «pericolosissima» secondo Bayle,¹ in quanto incline ad una concezione naturalistica dell'uomo che indebolisce le sue prerogative creaturali sanzionate dall'ontologia filosofica e dall'ortodossia teologica.

La questione era davvero spinosa, complicata come appariva da genealogie storiche, reminiscenze letterarie, virtuosismi speculativi, censure teologiche ed elisioni concettuali. E Bayle lo mostrava bene nelle lunghe note degli articoli del suo *Dictionnaire* e nei fogli delle *Nouvelles de la République des Lettres*, ricostruendola e decostruendola tra sapere storico e critica scettica con un'abilità controversistica estrema e con un uso spregiudicato del diallele, citando autori e libri, curiosità e aneddoti in pagine di grande tensione filosofica e di esuberante erudizione che consacravano il suo pirronismo nelle conclusioni di isostenia cui perveniva una ragione incompetente e disarmata. Pagine complicate e pesanti per il genere ossessivo dell'accumulazione scettica che le ispira e lo stile erratico che le scrive, destinate tuttavia a un grande futuro di lettura e di lettori, Leibniz testimone: pagine determinanti di fondazione teorica del problema che, al di là degli elenchi e delle citazioni, sanno fare emergere il senso filosofico e non meramente anedddotico della *querelle*, in cui si parla degli animali per parlare dell'uomo, del valore della sua azione morale e dei limiti della sua ragione; e pagine importanti di fondazione storica che, al di là dei nomi e delle intricate genealogie dottrinali, sanno convocare i veri protagonisti del dibattito e agitarlo nella più viva attualità: dietro Pereira, Descartes, teorico della dottrina degli animali-macchina, «inverosimile» per il senso comune che rifiuta tale assimilazione, ma, secondo Bayle, rigorosa e coerente con la fisica del corpo-automa e la metafisica dell'anima immateriale, non meno che favorevole alla teodicea di un Dio giusto, secondo l'argomento agostiniano che Bayle teneva a ricordare; dietro Rorario, Montaigne, apologeta della tesi di un istinto intelligente e di un senso morale negli animali in un elogio delle loro qualità più vicino all'esperienza quotidiana, ma anche attore di un'offensiva filosofica contro l'antropologia tradizionale per i pericolosi rovesciamenti di valori e di gerarchie che aveva introdotto attraverso confronti sconvolgenti tra gli animali, capaci di virtù e dotati di facoltà intellettuali simili alle nostre, e l'uomo, creatura misera e fragile, sottomessa come è, sempre e comunque, alla contingenza e ai limiti del suo corpo, e quindi alla sua stessa animalità.

Rendendo vivo e attuale il dibattito, le pagine di Bayle, insomma, consentivano di assegnare alla questione dell'anima delle bestie un significa-

¹ BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, cit., art. RORARIUS, t. III, p. 2227.

to autenticamente filosofico: giacché, al di là dei virtuosismi speculativi e dell'archeologia erudita che la complicavano di argomenti e di esempi, essa si rivelava e si scopriva ormai sempre più nettamente come materia di una discussione ben più ampia e complessa sulla nuova definizione dell'essenza dell'uomo, cui i Moderni cercavano di giungere in un'età difficile e complessa che viveva le tensioni della critica del passato insieme agli smarrimenti della crisi scettica e alle attese della rivoluzione scientifica.

Abbandono della dottrina antica dell'immanenza delle essenze e dell'epistemologia della verità come immanenza all'esperienza sensibile; rifiuto dell'idea metafisica della scala degli esseri e della teoria fisica della continuità gerarchica della natura: discutendo dell'anima delle bestie, i Moderni pensavano il rapporto uomo-animale al di fuori delle definizioni transitive dell'ontologia classica, divenuta ormai «insostenibile», secondo il giudizio di Bayle. E tuttavia, i modelli antropologici nuovi che essi elaboravano sulle rovine della metafisica tradizionale apparivano ancora alla cultura del Seicento di cui Bayle si faceva interprete troppo radicali, talora azzardati, talora aporetici, comunque sbilanciati, mostrando in ciò tutta la fatica concettuale, lo squilibrio semantico e l'alto rischio teorico che comportava l'elaborazione di un nuovo discorso sull'uomo.

Filosofia, scienza e antropologia: nella prima modernità, è all'intersezione di questi saperi che la questione dell'anima delle bestie acquista senso e prospettiva: come discorso specifico, che interroga il mondo animale con le nuove idee della filosofia e i nuovi strumenti della scienza, e come discorso differenziale, che pensa il rapporto animalità-umanità nella trama dei diversi significati, in vista di una nuova definizione dell'essenza dell'uomo stesso. Di qui il rilievo e l'interesse concettuale che la celebre *querelle* assume nelle discussioni del tempo, agitate dai più diversi argomenti e animate dai partiti opposti dei difensori del senso comune, dei fautori dell'automatismo animale e dei teorici della naturalità umana. Di qui, anche, le stravaganze dottrinali, gli eccessi speculativi, i limiti di credibilità e i pericoli di eterodossia; di qui, anche, le enfasi e le semplificazioni delle diverse tesi costrette a sistema nel vivo delle controversie.

II.

All'inizio c'era dunque Montaigne, eroe eponimo della teoria «paradossale» delle virtù e dell'intelligenza degli animali e dell'umiliazione dell'uomo: teoria che, in realtà, egli non aveva mai formulato nei termini assoluti di cui, pure, tuttavia, tanti lettori lo avevano indicato e talora criticato come l'ispiratore, Bayle e Pascal tra gli altri. Ma, piuttosto, autore sincero di una dura critica dell'orgoglio della ragione che arriva a investire e a scuotere l'ontologia dei generi e delle specie, e narratore disincantato delle situazioni concrete di un'antropologia della finitudine che richiama l'uomo ai limiti della

sua condizione di miseria senza grandezza, definendone la contingenza essenziale rispetto al tempo e allo spazio nell'evidenza delle trame graduate e continue degli esseri viventi che la natura, «guida dolce, prudente e giusta», accoglie *partout* e *tous* in un'unica famiglia.

In quel grande teatro dello scetticismo che è l'*Apologie de Raimond Sebond*, Montaigne infatti ritrova e rinnova i tropi di Sesto Empirico in un elogio spettacolare degli animali che associa costantemente ad una descrizione severa della miseria dell'uomo, «la più calamitosa e fragile di tutte le creature», eppure «la più orgogliosa» nelle sue pretese illusorie di una razionalità superiore: secondo una teoria dell'analogia come *rassemblance* tra tutti gli esseri viventi,¹ che rifiuta le rimostranze lucreziane e pliniane contro una natura matrigna, e tende, piuttosto, a iscrivere l'uomo nelle «meravigliose relazioni e corrispondenze delle sue opere», liberandolo dalla presunzione e dall'arroganza di ogni forma d'antropocentrismo, e riconducendolo alla consapevolezza della sua naturalità essenziale. Con un invito che, tuttavia, non si risolve in una polemica distruttiva o in un nichilismo esistenziale, ma si trasforma in un elogio della medietà dell'uomo e in un potente richiamo morale alla ricerca di una saggezza pratica, che non pretende certo di vincere o negare la natura in forza di una ragione superiore come non mira ad umiliarla con un disprezzo ingiurioso, ma si accontenta di viverla come disciplina del pensiero e orizzonte di felicità privata.

III.

E all'inizio c'era Descartes, eroe eponimo della teoria opposta degli animali-macchina, corpi naturali privi di anima, di ragione e di linguaggio, ma organizzati secondo la tecnologia coerente di un meccanismo predeterminato: teoria che, in realtà, Descartes non aveva mai redatto a sistema né formulato nei termini rigidi che le controversie postume gli hanno attribuito per gli effetti di semplificazione della dialettica argomentativi, Bayle il Padre Daniel tra i tanti. Ma autore, piuttosto, di una modellizzazione del corpo umano di tipo fisico-geometrico costruita e sorretta dal metodo analitico, e teorico di una metafisica dell'anima immortale che, malgrado certi esiti «paradossali» a proposito dell'anima delle bestie, fonda i diritti di un'antropologia dell'«uomo vero» concepito al di fuori di ogni angelismo come unità intima e reale di anima e di corpo, e permette di valorizzare la sua ragione come potenza di comprendere, di parlare e di volere, agente di intelligibilità del reale, di intelligenza del sensibile e di trasformazione razionale della natura.

¹ MONTAIGNE, *Essais*, I. II, ch. XII, *Apologie de Raimond Sebond*, éd. P. Villey, Paris, PUF, 1988, pp. 459-460: «Nous ne sommes ni au dessus, ni au dessous du reste [...]. Il y a quelque difference, il y a des ordres et des degrés; mais c'es sous le visage d'une même nature».

Una fisica dei corpi e una metafisica della mente, rese mirabilmente nelle loro articolazioni sintattiche dall'immagine dell'albero della filosofia,¹ in cui la tesi «paradossale» degli animali-macchina – spunto iniziale, forse, nella biografia intellettuale del filosofo² – si pone come argomento complementare e, insieme, differenziale del suo pensiero, e comunque, malgrado l'enfasi che il futuro le assegnerà, relativamente marginale nei suoi testi. Argomento complementare, in quanto esso si definisce come corollario metafisico della distinzione fondamentale tra mente e corpo, distinzione che, riducendo il corpo umano a «macchina di terra», riconduce ad esso tutte le funzioni vitali, e consegna alla *res cogitans* le sole attività intellettuali, che si rivelano attraverso la parola e la flessibilità dell'azione intelligente. Bayle aveva dunque ragione a sottolineare il carattere sistemico e non fortuito o meramente polemico delle posizioni cartesiane, pur nella loro apparente «assurdità» e inverosimiglianza. Argomento differenziale, inoltre, in quanto si enuncia anche come risposta teorica di Descartes filosofo in difesa dei diritti della ragione contro le provocazioni scettiche di Montaigne e come sfida apologetica di Descartes metafisico in difesa dell'immortalità dell'anima contro gli argomenti di certa psicologia materialistica cara ai libertini, versione spesso iperbolica delle tesi degli *Essais*. Bayle aveva dunque ragione a valorizzare i risultati di scienza e i vantaggi per la teologia delle idee cartesiane, pur nella loro apparente paradossalità.

Argomento marginale, infine, in quanto rari sono i testi in cui Descartes ne parla esplicitamente e lo tematizza a dottrina compiuta, essendo esso, piuttosto, motivo polemico utilizzato da lui stesso nella sua critica alla Scolastica e al libertinismo, o sollevato dai suoi critici nella discussione attorno alle sue opere: oggetto, comunque, di una lettura postuma dei cartesiani, articolato in enunciati e organizzato a teoria, forzando le poche pagine scritte da lui a materia monografica di una letteratura vastissima – Bayle testi-

¹ DESCARTES, *Les Principes de la Philosophie. Lettre de l'Auteur a celui qui a traduit le livre*, AT IX-2, p. 14: «Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, & les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se reduisent à trois principales, à sçavoir la Medecine, la Mechanique & la Morale, j'entend la plus haute & la plus parfaite Morale, qui, presupposant une entiere connoissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse».

² Descartes afferma nei *Principia* di essere stato ispirato alla definizione delle idee fondamentali della sua fisica dell'estensione e del movimento proprio dalle analogie tra i movimenti meccanici degli machine e le funzioni dei corpi naturali. «Ita ex sensilibus effectis & partibus corporum naturalium, quales sint eorum causæ & particulæ insensiles, investigare conatus sum» (p. IV, CCIII, p. 326). Del resto, Adrien Baillet, il biografo-apologeta di Descartes, citava a quarant'anni dalla morte del suo eroe un passaggio dei suoi appunti di giovinezza che avrebbe anticipato uno degli argomenti della tesi cartesiana agli anni 1619-1621 (*La Vie de Monsieur Descartes*, Paris, chez D. Horthemels, 1691, p. I, p. 54). Si tratta di un passaggio delle *Cogitationes privatae*, datate attorno agli anni 1619-1621: «Ex animalium quibusdam actionibus valde perfectis, suspicamus ea liberum arbitrium non habere» (AT XI, p. 219).

mone della sua vivacità durante tutta l'età classica –, che diventerà desueta solo alla metà del Settecento.

Ma c'è da aggiungere, tuttavia, che la tesi dell'automatismo animale, pur nella coerenza teorica dei suoi argomenti che Bayle teneva a sottolineare, mostrava anche le difficoltà concettuali della filosofia cartesiana, in cui la pretesa di una ricostruzione scientifica della natura secondo le istanze di ordine proprie della *Mathesis universalis* si rivelava troppo ambiziosa e praticamente irrealizzabile proprio nella spiegazione delle strutture e dei processi biologici, irriducibili, nella loro totalità organica, alla modellizzazione meccanica e alla deduzione lineare dai principi.

Ragioni filosofiche, istanze apologetiche, spiegazioni analogiche, soluzioni incomplete, enunciati aperti e condizionali; modelli ipotetici, approcci sperimentali, giudizi di probabilità, dimostrazioni *a priori* e prove *a posteriori*: una logica della ricerca scientifica sofisticata e un vasto apparato di argomentazioni vecchie e nuove complicano i testi di Descartes dedicati allo studio degli esseri viventi, e, più in particolare, alla questione degli animali, quasi a testimoniare, nella trama argomentativa che li scrive e nell'epistemologia articolata che li organizza, degli sforzi teorici che egli stesso compie in quest'ambito problematico che mette alla prova della complessità olistica degli organismi naturali la filosofia dell'evidenza, della semplicità e della distinzione.

È questa una delle ragioni per cui Descartes, pur esponendo la sua tesi degli animali-macchina come un esito teorico della sua filosofia della distinzione sostanziale tra *res cogitans* e *res extensa*, concludeva con un appello all'esperienza interiore di sé e alla pratica del mondo che, se pure non attingono la perfetta trasparenza della verità intellettuale, permettono tuttavia solidi giudizi di alta probabilità, consegnando nozioni utili, tali, cioè, da consentire all'uomo quel dominio che la nuova filosofia gli promette? Dal *Traité de l'homme* al *Discours de la Méthode*, dalle risposte alle obiezioni di Arnauld alle *Meditationes*, dalla lettera del 1638 a Pollot a quella del 1646 al Marchese di Newcastle a quella del 1649 a Henry More: nel tempo, i testi di Descartes affrontano la questione del vivente secondo diverse modalità in un percorso intellettuale che va dalla certezza della scienza dei corpi alla propedeutica psicologica di una metafisica dell'anima fino alla probabilità dei giudizi d'esperienza, come a riorientarne il senso, e a rivalutarne in tutta lealtà i risultati pratici alla luce di un pluralismo insuperabile delle discipline e nella prospettiva dell'utilità concreta di un sapere tutto disponibile all'uomo, *maître et possesseur de la nature*.

IV.

La teoria del corpo-macchina è esposta da Descartes fin dal *Traité de l'homme* nei suoi dati scientifici fondamentali sotto la forma di un'ipotesi esplicativa

di tutte le funzioni animali attraverso il riferimento a modelli analogici di macchine costruite dall'uomo. In esso, descrivendo gli uomini di un mondo puramente immaginario – *à notre fantaisie*, come scriveva –, Descartes definiva i corpi animali come delle «statue o macchine di terra» dotate di un movimento meccanico derivato «dalla sola disposizione degli organi»: ¹ statue o macchine di materia passibili, dunque, di essere conosciute razionalmente attraverso i soli principi della fisica, l'estensione e il movimento locale. Riconducendo così l'animato all'inanimato, la vita a movimenti meccanici, del tutto simili a quelli che regolano gli orologi o che dirigono i gesti degli automi – il contatto, l'urto, la spinta, la trazione ecc. –, la teoria escludeva immediatamente ogni riferimento a un'anima vegetativa o sensitiva, e sostituiva alle forme della tradizione aristotelico-scolastica due principi materiali semplici, ma tali da permettere di spiegare per complicazione tutte le funzioni vitali: il movimento del cuore e la circolazione sanguigna. In cui sull'immagine dell'orologio era l'analogia idraulica che la vinceva: meglio dell'orologio sono i mulini o le fontane che illustrano con maggiore pertinenza tutte le funzioni biologiche.

Una svolta importante nella filosofia e nella scienza, che, secondo l'espressione di Georges Canguilhem, s'impone come *pierre de touche* al pensiero moderno, pur con tutte le variazioni epistemiche e le diverse teorie che tanto hanno appassionato gli storici della scienza e della filosofia, e che tanto appassionano ancora gli studiosi delle scienze cognitive. L'automa cartesiano, macchina filosofica e schema euristico della normalità dei movimenti del corpo umano e della ripetitività delle sue funzioni, diventa la rappresentazione biologica dell'uomo, in cui la materia inerte e la materia viva sono ricondotte e ridotte all'ordine delle certezze razionali in virtù di un'assiomatica di principi fisici messi in opera dal metodo, e secondo un modello interpretativo chiaro e semplice che, rendendo trasparenti le componenti puramente meccaniche delle strutture corporee e delle funzioni animali, offre un protocollo di interventi in grado di operare nell'intero dominio scientifico della materia: attraverso un'anatomia, cioè, che vede dentro e vede sotto e vede in profondità fino agli elementi primi, il corpo interno diventando in tal modo più visibile e più evidente agli occhi della mente delle sue forme esterne, trascurabili e insignificanti per la scienza; e attraverso una medicina che assume le malattie dell'organismo, l'indebolimento della vecchiaia e persino certi turbamenti dell'animo come fenomeni esteriori di un meccanismo nascosto ma più intelligibile di tutte le forme naturali sensibili, e che si rivela idonea a produrre interventi intelligenti e mirati, secondo l'ideale epistemologico della composizione e scomposizione e la logica tecnologica dell'azione che produce, riproduce, smonta, rimonta, ripara e restaura.

¹ DESCARTES, *Traité de l'homme*, AT XI, p.120.

Ma ancora nessun discorso sugli animali. Se il *Traité de l'homme*, infatti, restituisce la lettera e il senso della teoria cartesiana dell'automa come figurazione meccanico-geometrica del corpo umano, Descartes parlava esplicitamente degli animali per la prima volta solo nella quinta parte del *Discours de la Méthode*, là dove, per completare i saggi del metodo con la medicina, egli, autore di studi di medicina e di anatomia che amava anche praticare personalmente,¹ novello Democrito,² aveva aggiunto alcune pagine che, citando il *Traité de l'homme*, tornavano proprio «sul corpo degli animali e particolarmente su [quello] dell'uomo», trattandone nel quadro più generale di una fisica della materia: un'esposizione ampia e articolata tra modellizzazione, ipotesi, descrizione ed esperienza, che mostra la complessità epistemologica della teoria del corpo-macchina e, insieme, l'ambizione alla generalità dei suoi principi. Teoria meccanica che fonda una medicina tale da porsi come conoscenza scientifica – Descartes la teorizza e la difende con estremo vigore, prendendo ripetutamente distanza da Aristotele e dalla tradizione galenica –, e che consente altresì di stabilire una distinzione radicale tra gli uomini, dotati di quello «strumento universale» di atti intellettuali e capacità semiotica che è la ragione, e gli animali, corpi naturali sprovvisti di conoscenza e quindi incapaci di linguaggio e di azioni universali, ma in grado di muoversi e agire secondo uno schema rigido in virtù delle sole leggi meccaniche. Proprio come gli orologi che, «pur essendo fatti solo di ruote e di molle, contano le ore e misurano il tempo» con precisione: gli animali possono essere pensati come degli automi o delle macchine semoventi, incomparabilmente meglio organizzate e più perfette di quelle inventate dagli uomini, perché «fatte dalle mani di Dio».

«Due mezzi certissimi per riconoscere che [automi in tutto simili a noi

¹ «J'allais quasi tous les jours en la maison d'un boucher – pour lui voir tuer les bêtes, et faisais apporter de là en mon logis les parties que je voulais anatomiser plus à loisir». Così scriveva Descartes a Mersenne il 13 novembre 1639, lamentandosi con l'amico dell'accusa montata contro di lui «d'aller par les villages pour voir tuer des pourceaux [...]». Mais, comme vous m'écrivez, ce n'est pas un crime d'être curieux de l'Anatomie» (AT II, p. 621). Del resto, è celebre la scena cartesiana del vitello squartato, che potrebbe trovare una raffigurazione pittorica nel quadro di Rembrandt *Il bue macellato*. È il 1645 e il filosofo è a Egmond. Un suo ammiratore, amico di Sorbière, gli chiede di visitare la sua biblioteca e di vedere quei libri di fisica che teneva in maggiore pregio e alla cui lettura era solito dedicarsi. «Descartes, pour satisfaire la curiosité du Gentilhomme le conduisit sur le derrière de son logis, où était une espèce de gallerie ouverte par dedans la cour, & tirant le rideau il lui montra un veau à la dissection duquel il allait travailler. Voilà, lui dit-il, ma bibliothèque; voilà l'étude à laquelle je m'applique le plus souvent» (A. BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes*, cit., p. II, p. 273).

² Plempius descrive proprio così Descartes nel suo soggiorno ad Amsterdam: «Offendi semper hominem [Cartesium] libros nec legentem neque habentem, solis intentum meditationibus, easque chartæ mandantem; aliquando etiam animalia secantem», proprio come Ippocrate aveva trovato Democrito ad Abdera (*Fundamenta medicinae*, 1654, p. 354, citato nella *Correspondance* di Descartes, AT II, p. 674).

nel corpo e finanche in tante azioni] non sarebbero per questo dei veri uomini»?¹ Una prova decisiva è la mancanza di linguaggio negli animali, segno dell'assenza della capacità simbolica della ragione. Il linguaggio discorsivo, veicolo necessario del pensiero e manifestazione di una volontà libera di significazione illimitata, non si può ridurre, infatti, alla produzione ridotta di suoni propria di certe specie – «le parole proferite dalle gazze e dai pappagalli», per esempio – o «ai movimenti naturali delle loro passioni», rigidi e stereotipati, che sono invece spiegabili con la sola meccanica del corpo, *sans aucune pensée*. Un'altra prova è la perfezione delle loro azioni e la sicurezza specifica delle loro operazioni che non raggiungono mai l'universalità della ragione: segno, nella loro esattezza inesorabile ma specifica, dell'assenza di intelligenza e giudizio, e risultato, piuttosto, della precisione infallibile della natura che «agisce in essi secondo la sola disposizione dei loro organi». «Due mezzi certissimi», scriveva Descartes, a disposizione dell'esperienza comune, che possono convalidare *a posteriori* la teoria, e autorizzare il trattamento tecnologico di tutti i corpi naturali, valorizzando, nel contempo, tutti i modi di intelligenza, volontà e libertà dell'anima umana.

È, questo, il testo fondamentale di enunciazione della tesi cartesiana, costruita su un'esperta epistemologia dell'ipotesi e della verifica sperimentale – Descartes la teorizzerà nella sesta parte del *Discours* e alla fine dei *Principia* – che procede da argomenti *a priori* tali da fondare secondo l'ordine delle ragioni la possibilità metafisica della modellizzazione meccanica del vivente – l'argomento degli automi come prova di tale possibilità, reso attraverso un'induzione dalla realtà e dalla perfezione relativa delle macchine semplici prodotte dall'industria umana alla possibilità e alla perfezione «incomparabile» di macchine «naturali» complesse, prodotte dall'infinita potenza di Dio; l'argomento dell'onnipotenza divina piegato a dimostrazione della teoria di un'economia perfetta tra la semplicità delle cause e la molteplicità e la varietà degli effetti naturali – a prove *a posteriori* tratte dall'esperienza tali da convalidare e autorizzare la teoria tra le varie altre possibili e da deciderne della certezza secondo l'ordine della persuasione.

E testo importante di denuncia del carattere illusorio dell'opinione dell'anima delle bestie, fondata su false analogie con l'uomo e sugli errori d'interpretazione dell'esperienza sensibile: testo di risposta filosofica allo scetticismo di Montaigne² mediante un rovesciamento radicale dei suoi argomenti forti, il linguaggio, appunto, e la perfezione delle azioni animali; e testo di propedeutica psicagogica, tesa a liberare gli uomini dalle confusioni naturalistiche del senso comune e dalle illusioni animistiche della tra-

¹ DESCARTES, *Discours de la Méthode*, cit., p. 59, pp. 55-56, p. 57.

² Il riferimento a Montaigne e a Charron, eluso nel *Discours*, è esplicito nella lettera del 23 novembre 1646 al Marchese di Newcastle, 23 novembre 1646, p. 575.

dizione, consegnando loro criteri sensibili «certissimi» e cartesiani, per distinguere la pura materialità del corpo dall'interiorità e dalla spiritualità del pensiero. Testo, insomma, che, nella trama complessa di rinvii tematici e di riferimenti polemici, si scrive più come un capitolo di emendazione cartesiana dell'intelletto che come un testo di zoologia.

v.

Fin qui il *Discours de la Méthode*. Le lettere di Descartes a Pollot del 1638 e al Marchese di Newcastle del 1646 ne riprenderanno con alcune variazioni significative le osservazioni, indicandone gli interlocutori e specificandone le soluzioni, ma, altresì, piegandone le tesi sempre più nettamente verso interessi antropologici, come a valorizzarne il significato nell'ambito di un'educazione alla conoscenza, immune dai pregiudizi del senso comune e dalle confusioni dei filosofi legati alla tradizione, e di una preparazione tecnica dell'attività umana fondata sulla scienza e sull'esperienza: la lettera a Pollot ritornando sugli argomenti del *Discours*, da quello tecnologico a quello teologico a quello semiologico, e mettendoli alla prova di un Adamo artigiano, privo di ogni pratica del mondo ma capace di conoscenza di Dio, che, alla prima osservazione degli animali, non avrebbe dubbi nel giudicarli, appunto, dei semplici automi della natura, rilevando in essi l'assenza di un linguaggio articolato e osservando la regolarità specifica delle loro azioni; la lettera al Marchese di Newcastle presentando nuovamente gli argomenti d'esperienza a favore dell'automatismo animale, ma concludendo con la confessione di una relativa incertezza della teoria. Alla tesi cara a Montaigne dell'esistenza di un pensiero unito agli organi corporei degli animali, «non ho nulla da rispondere – scriveva Descartes azzardando una sorta di prova per assurdo – se non che, se essi pensassero come noi, avrebbero un'anima immortale come noi». ¹ Gli animali non sono, in fondo, un contro-esempio del primato del *Cogito*?

Fino alle risposte alle obiezioni di Arnauld, che renderanno più esplicito il riferimento ultimo al giudizio dell'uomo, richiamandolo a quell'esperienza intima di sé, sola capace di distinguere tra la meccanica involontaria e istintiva del corpo-automa e l'agire intelligente e mirato della mente. ² Descartes lo scriveva anche a Henry More, replicando alle sue osservazioni di cartesiano fervente ma di lettore critico, spaventato dalle «affermazioni barbare e spietate» del *Discours*. Nella lettera del 5 febbraio 1649, Descartes, infatti, introduceva la distinzione fondamentale tra l'*anima corporea*, che dipende dalla sola forza degli spiriti e dalla conformazione delle membra, e «la mente, o anima pensante», capace di intelligenza, volontà e linguaggio, negando

¹ Descartes al Marchese di Newcastle, 23 novembre 1646, AT IV, p. 576.

² DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia. Quartæ Responsiones*, AT VII, pp. 230-231.

la possibilità di provare la sua esistenza negli animali, poiché «ogni loro movimento può derivare dal solo principio che è corporeo e meccanico». Ma non per questo riteneva di averne provato positivamente anche la non esistenza in modo da poter concludere all'evidenza di una scienza certa – «quia mens humana illorum corda non pervadit», affermava con le Scritture –, rimandando la soluzione a un giudizio di probabilità, fondato su argomenti d'esperienza che consentivano di negare l'anima delle bestie con ragionevole attendibilità, anche se non assolutamente.¹ Un insieme di argomenti, che, secondo Descartes, se pure non rendevano la tesi degli animali-macchina trasparente alla ragione pura e quindi certa della certezza filosofica, le conferivano tuttavia quella certezza morale che era sufficiente ad autorizzarne una conoscenza di carattere costruttivo, capace di «ordinare le cause naturali per produrre gli effetti che si desiderano».²

Più che una teoria scientifica, il modello dell'automatismo animale, tanto paradossale per il senso comune quanto riduttivo per la comprensione del vivente, si rivelava infatti molto duttile per l'azione tecnica, ribadendo e confermando il primato della razionalità attraverso una sorta di contro-esempio empirico, e valorizzando e legittimando le possibilità illimitate³ dell'industria umana nella sua applicazione operativa a tutti i corpi, organici e inorganici. Come se fosse nell'orizzonte della ragione pratica e della ragione tecnica che la celebre questione degli animali si decidesse e acquisisse il suo significato più vero, a coronare così il progetto cartesiano di un dominio razionale dell'uomo sulla natura.

¹ Descartes a Henry More, 5 febbraio 1649, AT VI, pp. 275-278.

² Descartes a Plempius, 3 ottobre 1637, AT I, p. 423.

³ Descartes a Mersenne, 30 agosto 1640, AT III, pp. 163-164: «On peut bien faire une machine qui se soutienne en l'air comme un oiseau, *metaphysice loquendo*; car les oiseaux mêmes, au moins selon moi, sont de telles machines».

TESTI

«LA STAGIONE DELLI FRUMENTI»

DUE LEZIONI DI POMPONAZZI
SULLA GENERAZIONE SPONTANEA

VITTORIA PERRONE COMPAGNI

SUMMARY

This edition of Pomponazzi's *Quaestio de genitis ex putri materia* is based on ms. Paris, BnF, lat. 6533. This *Quaestio*, discussed in 1518, offers a substantially traditional interpretation of the problem of spontaneous generation. However, it also brings to the fore Pomponazzi's awareness of the contradiction between some empirically observable phenomena and the results of mere theoretical reasoning. Even though, in the end, Pomponazzi sided with *Latini*, his main purpose was to show that Avicenna's hypothesis of man's spontaneous generation was a *coniectura*, which could neither be proved nor be disproved.

DELLA *Quaestio de genitis ex putri materia*, discussa da Pomponazzi nel corso di lezioni dedicate all'ottavo libro della *Fisica* (1517-1518), ho già avuto modo di parlare in questa stessa rivista. Nell'occasione proponevo di ridimensionare l'adesione di Pomponazzi alla tesi avicenniana della generazione spontanea delle specie superiori nei limiti dell'onesto riconoscimento che le ragioni di Avicenna, pur scontrandosi con oggettive difficoltà di dimostrazione, sono teoricamente concepibili e non vengono messe in discussione dalle obiezioni *futiles et debiles* di Averroè, né da quelle, più coerenti con i dati dell'esperienza, degli aristotelici latini.¹

L'interesse di Pomponazzi per questa ipotesi *non impossibilis*, ancorché indimostrabile, si mantenne costante nell'arco di almeno un quindicennio. Nel 1503 o negli anni immediatamente successivi, durante l'esposizione dello stesso libro della *Fisica* tenuta a Padova, egli aveva dedicato un'ampia *Dubitatio* alla digressione averroistica, illustrando – secondo uno schema didatticamente anche più efficace – le tre tesi (quella di Averroè, quella di Avicenna e la *media* dei Latini), spiegando le ragioni della sua simpatia per Avicenna, ma infine schierandosi con la terza via, identificata con la posizione aristotelica dei *Problemata* e conciliata con la tesi apparentemente opposta del *De generatione animalium*.² Di nuovo nel commento al testo 18 del XII

vittoria.perronecompagni@unifi.it

¹ V. PERRONE COMPAGNI, *Un'ipotesi non impossibile. Pomponazzi sulla generazione spontanea* (1518), «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2007, pp. 99-111.

² P. POMPONAZZI, *Dubitatio an genita per propagationem et genita per putrefactionem sint eius-*

libro della *Metafisica*, esposto nel 1512,¹ la terza *dubitatio* aveva ripreso i temi salienti della discussione: anche in quel caso Pomponazzi esprimeva la sua preferenza per Avicenna rispetto alle argomentazioni di Averroè («His non obstantibus, magis assentio Avicennae quam Commentatori, nisi fides»), ma riconosceva poi la maggior verità della tesi sostenuta da Alberto, Tommaso e Scoto («Tertia opinio magis vera mihi videtur et laudatur»), riducendo l'apparente contraddizione tra i testi di Aristotele alla distinzione tra il discorso condotto *particulariter* del *De generatione* e quello condotto *universaliter* dei *Problemata* – non senza liquidare come insufficiente l'obiezione di un allievo che citava una esperienza anatomica dell'Achillini.²

A indurre Pomponazzi a tornare su questo argomento non è dunque il bisogno di prendere posizione nel dibattito tra Averroè e Avicenna; né è soltanto il dovere accademico di dar conto ai propri studenti dei termini di una contesa teorica, che non è poi così significativa; né, infine, è l'urgenza di manifestare l'improvviso venir meno della fiducia incondizionata nell'autorità di Aristotele e l'insorgere di una tardiva simpatia per Avicenna. Se infatti si confronta lo sviluppo che l'argomento riceve nelle tre diverse occasioni, si può constatare che – pur mantenendosi costante l'adesione alla terza via dei Latini, in quanto maggiormente *sensata* – il problema che diviene via via più pressante per Pomponazzi è, indubitabilmente, quello del rapporto tra esperienza e ragionamento filosofico.³ Infatti è proprio l'esperienza a

dem speciei, Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, ms. VIII.D.80, ff. 68r-73v. B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Sansoni, 1965, p. 311, assegnava la *Dubitatio* al periodo del secondo insegnamento padovano (1499-1509), ma ne lasciava in dubbio la datazione: «se essa fu discussa nel corso del 1503 [copiato nella prima parte del codice, ff. 1r-38v] o in uno dei corsi tenuti a Padova negli anni successivi è difficile stabilire». Sulla *Dubitatio* e sui problemi della sua datazione tornerò in altra sede.

¹ B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, cit., pp. 68-69, ne segnalava due redazioni diverse (limitatamente ai *textus* 1-22): l'una contenuta nel ms. Bibliothèque Nationale de France, lat. 6537, ff. 131v-176v, e nel ms. Ambrosiano A. 52 inf., ff. 179r-186v, ff. 262r-288v; l'altra nel ms. 389, Arezzo, Biblioteca della Città, ff. 221r-262r, e nell'Ambrosiano A. 52 inf., ff. 187r-219r. In base alla firma *Epidaureus* apposta al termine della *reportatio* contenuta nel Parigino 6537, Nardi, pp. 58-59, 68-69 sospettava che il raccoglitore (o trascrittore) delle lezioni fosse stato Gerolamo Natale da Ragusa. La convergenza di indizi codicologici e paleografici sembra suggerire che la trascrizione parigina sia di Gregorio Frediani, a cui del resto si deve la copia delle lezioni sul *De partibus animalium* contenuta nella prima parte del codice (ora edita: P. POMPONAZZI, *Expositio super primo et secundo De partibus animalium*, a cura di S. Perfetti, Firenze, Olschki, 2004).

² Ms. Paris, BnF, lat. 6537, ff. 169v-170r. Tornerò in altra sede su questa *dubitatio*.

³ Lo stesso problema che Pomponazzi si pone nel *De incantationibus*, 3, a cura di V. Perrone Compagni, Firenze, Olschki, 2011, p. 15, a proposito della teoria dell'immaginazione transitiva di Avicenna: «credo efficaci ratione eam convinci non posse neque per sensata posse impugnari». L'esperienza sensibile sembra confermare la tesi avicenniana della sottomissione della materia all'anima umana; ma dal punto di vista razionale la tesi è indimostrabile (*convinci non potest*): di qui il poderoso tentativo di dare una spiegazione del dato sperimentale dei fenomeni magici secondo i principi di Aristotele.

imporre di confinare la generazione spontanea nell'ambito delle congetture.¹ Senza dubbio la constatazione che non si sono mai visti uomini nati *ex putredine* non può essere considerata decisiva: si tratta infatti di un evento raro, che si verifica sui tempi lunghissimi dei grandi cicli astrologici. Ma l'astratta proiezione mentale nel ritmo millenario della vicissitudine universale non consente di spingersi più in là di una ipotesi argomentabile e tuttavia indimostrabile: «Unde non habeo rationem demonstrativam pro se nec contra».

Nelle pagine che seguono propongo l'edizione delle due lezioni che Pomponazzi dedicò all'argomento nel corso del 1518. Nessuna delle due trascrizioni conservate, Arezzo, Biblioteca della Città, 390, ff. 274v-278r (A), e Parigi, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6533, ff. 515r-521r (P), costituisce una genuina *reportatio* scritta dallo studente a lezione sotto la viva voce del maestro: l'analisi delle filigrane colloca infatti attorno al 1525 la sezione del ms. 390 contenente la *Quaestio*, opera di un ignoto studente bolognese; il lavoro di trascrizione del ms. Parigino fu completato da Gregorio Frediani il 12 ottobre 1522 (f. 589r).² Nel loro complesso entrambi i manoscritti riportano sempre copie successive della *reportatio* (o di più *reportationes*) che gli uditori presenti a lezione avevano appuntato e poi diffuso.³ Gli studenti responsabili della trascrizione dell'Aretino si procurarono le dispense dei singoli corsi (e la copia del *De fato* e del *De incantationibus*) con l'intenzione di utilizzarle autonomamente a scopi di studio:⁴ solo in seguito esse furono riunite insieme da uno dei tre con l'intenzione di farne una raccolta. Al contrario fu proprio la volontà di allestire una sorta di organico *corpus* dell'insegnamento pomponazziano a guidare fin dall'inizio l'attività di ricerca e

¹ Puramente congetturali erano anche gli argomenti opposti nell'*Apologia* alle ragioni con cui Aristotele negava la generazione spontanea dell'uomo nei *Problemata*. P. POMPONAZZI, *Apologia*, II, 7, in *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, Venetiis, sumptibus haeredum Octaviani Scoti, 1525, rist. anast. Casarano, Eurocart, 1995, f. 71ra.

² Su Gregorio Frediani da Lucca, uditore di Pomponazzi a Bologna tra il 1519 e il 1523, B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, cit., *ad ind.*, ma specialmente p. 180; sulla sua trascrizione del *De partibus*, S. PERFETTI, *Introduzione*, in P. POMPONAZZI, *Expositio super primo et secundo De partibus animalium*, cit., pp. LXVIII-LXXXII.

³ Insieme al ms. 389, il 390, scritto da tre studenti dell'Università di Bologna tra il 1519 e il 1525, contiene i commenti di Pomponazzi alla *Fisica*, al XII libro della *Metafisica* e ai *Parva Naturalia*, il *De fato* e il *De incantationibus*. Il ms. del Frediani tramanda soltanto il commento alla *Fisica*. Per i mss. Aretini 389 e 390 cfr. L. REGNICOLI, *Processi di diffusione materiale delle idee: i manoscritti del «De incantationibus» di Pietro Pomponazzi*, Firenze, Olschki, in corso di stampa, scheda 1. Devo alla collaborazione di L. Regnicoli anche una accurata analisi codicologica del ms. Parigino, da cui traggio qui solo alcune notizie.

⁴ Soltanto la sezione compresa nei ff. 81-110 del ms. 390, contenente il commento al libro II della *Fisica* (1519) e copiata da una mano C che fa qui la sua unica apparizione, potrebbe essere, secondo L. REGNICOLI, *Processi di diffusione materiale delle idee*, cit., scheda 1, «non una risistemazione a posteriori di appunti propri o di altri, ma una *reportatio* originale».

trascrizione delle *reportationes* di corsi anche molto precedenti messa in atto da Gregorio Frediani da Lucca.

Per quanto riguarda il corso sull'ottavo libro della *Fisica*, il *reportator*, che si firma H. B., potrebbe essere lo studente Girolamo Bono (o dal Bene), secondo l'identificazione di B. Nardi, che però formulava anche l'ipotesi che i due manoscritti fossero copie di «un esemplare che parrebbe essere stato riveduto dal maestro e dato agli scolari», sospettando perciò che si trattasse, più che di due riportazioni diverse, di «due trascrizioni di una stessa redazione, nelle quali i due amanuensi si sono permessi qua e là d'introdurre ora abbreviazioni ora semplici variazioni di forma».¹ Almeno per quanto concerne la *Quaestio* le differenze che intercorrono tra le due trascrizioni non sono in verità così irrilevanti e rendono meno certa l'ipotesi che all'origine di entrambe vi sia stato un unico testo, rivisto da Pomponazzi.² Lo studente responsabile di A ha forse davanti a sé una copia meno dettagliata; oppure – se l'ipotesi di Nardi è corretta – di propria iniziativa trasceglie il materiale secondo i suoi interessi, trascrivendo l'essenziale dell'argomentazione teorica, ma lasciando indietro buona parte dei riferimenti bibliografici e delle citazioni letterarie a cui Pomponazzi ricorreva per illustrare, rafforzare o abbellire il suo ragionamento; né il copista manca di attuare una pur moderata censura degli spunti più scabrosi della critica al Cristianesimo del *praeceptor*. Al contrario, qui come altrove, Frediani è assai più accurato e puntuale, trasmettendo con maggior fedeltà non solo lo sviluppo concettuale del discorso e i modesti slanci eruditi di Pomponazzi, ma anche registrando il suo ricorso agli esempi più quotidiani, la sua inclinazione all'arguzia e alla provocazione intellettuale, i dubbi e le obiezioni sollevate nel corso della lezione – fornendo così la testimonianza di un insegnamento che il maestro concepiva anche come ricerca comune.

Per questa edizione si è quindi scelto come testo principale quello trasmesso dal codice Parigino, ricorrendo solo in poche occasioni al manoscritto di Arezzo.³

¹ B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, cit. pp. 18, 34-35, 76-77.

² Non mi sembra neppure sicuro che debba essere inteso così l'*explicit* del ms. Parigino, f. 588v, sulla base del quale Nardi formulava questa ipotesi: «Et sic est finis examinis magistri Petri Pomponacii de hac materia, postquam ipse finivit 8^a Phisicorum, anno 1518 ad kalendas Augusti inscriptum, scholaribus suis dati ad laudem inephabilis et gloriosi dei suique matris omniumque sanctorum qui vivunt et regnant in secula seculorum amen». Propenderei per interpretare il termine *dati*, riferito a *examinis*, come «l'interpretazione proposta», mentre B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, cit., p. 76, leggeva *datum* e, riferendolo a 8^a *Phisicorum*, lo intendeva come 'testo dato' da Pomponazzi agli scolari, ovvero come «una riportazione riveduta da lui e da lui autorizzata».

³ Oltretutto più noto per essere stato parzialmente edito da B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, cit. pp. 305-319.

TESTIMONI E CRITERI DI EDIZIONE

Due sono i testimoni: Arezzo, Biblioteca della Città, 390, ff. 274v-278r (A); Parigi, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6533, ff. 515r-521r (P). Entrambi i codici sono di formato in-folio, cartacei e impiegano carta con più tipi di filigrana (dodici marche negli Aretini, sei nel Parigino), due delle quali comuni a entrambi i volumi. I due volumi aretini assommano a 631 carte (ms. 389: ff. II, 311, II'; ms. 390: ff. III, 320, III'); il ms. Parigino a 600 (ff. IV, 600, II). I volumi Aretini furono proprietà del cardinale aretino Stefano Bonucci (1521 ca.-1589), che alla morte li lasciò al convento servita di San Pier Piccolo d'Arezzo, da dove poi provennero all'attuale sede di conservazione. Il ms. parigino fu acquistato nel 1633 in Italia, presumibilmente a Venezia, da Jacques Gafarel per conto di Jean Bourdelot († 1638); l'erede di Jean Bourdelot, Pierre Michon, vendette parte della collezione dello zio, tra cui il ms. di Frediani, al cardinale Giulio Mazzarino († 1661), la cui biblioteca passò poi alla Biblioteca Reale, primo nucleo della Bibliothèque Nationale di Francia.

Nella trascrizione ho rispettato la grafia del Frediani, ma ho uniformato alcune oscillazioni, adottando sistematicamente in desinenza il dittongo *-ae*, che nel manoscritto si presenta variamente reso. Ho inserito punteggiatura e maiuscole. Ho corretto gli errori evidenti; ho mantenuto in testo, racchiudendole tra parentesi quadre, le numerose ripetizioni che riflettono l'andamento del linguaggio parlato. Ho utilizzato le parentesi uncinate per le necessarie integrazioni. Le lezioni sulle quali sono intervenuta sono raggruppate qui di seguito secondo l'esponente alfabetico che le segnala nel testo. Non indico cancellature né correzioni del copista.

a. genita] esse *add. P*; b. iste] aliud *P*; c. quae] qui *P*; d. qui - tamen sunt] *in marg. P*; e. nullas] multas *P*; f. defensor] iste *add. P*; g. se ipsis] semine *P*; h. siligo] seligo *P*; i. Commentatoris] *s.l.*, averois *del.*, contra auctoritatem *in marg. adn. P*; j. compositionis] alterationis *P*; k. putredine] semine *P*; l. generatur] generatus *P*; m. generari] nutrir *P*; n. non] ideo *P*; o. prima] primo *P*; p. mixtura quadam] mixturam quandam *P*; q. 66] 16 *P*; r. libro ... generatione] capitulo ... historiis *P*; s. siligo ... siligine] saeligo ... saeligine *P*; t. genitum] genitus *P*; u. pro ... lolium ... dominantur] et quod ... lilium ... dicuntur *P*; v. lepus] lupus *P*; vv. 13] 16 *P*

Nell'apparato sono segnalate le fonti a cui Pomponazzi fa riferimento, talvolta anche in modo implicito. Per tutte le opere aristoteliche il rimando all'*Aristoteles graece*, a cura di I. Bekker, Berlin, Reimer, 1831, è seguito dall'indicazione tra parentesi quadre della tradizionale scansione in *textus* del commento di Averroè (se presente) e da quella del volume e del foglio dell'edizione giuntina degli *Opera*. Sono altresì registrate in apparato alcune brevi citazioni del ms. Aretino 390, che correggono errori della trascrizione di Frediani o che possono risultare interessanti per una migliore comprensione dell'argomentazione.

<Quaestio de genitis ex putri materia¹>

Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6533, ff. 515r-521r

1.

CIRCA PARTEM LECTAM, in qua disputat Commentator an eadem specie possint generari a casu, id est ex putredine, et per propagationem et an quae generantur ex putredine et ea quae per propagationem possint esse eiusdem speciei, ista materia est valde difficilis et prolixa.² Ideo debetis esse attentis et capere de meo sermone illud quod est bonum et dimittere quod est malum. *Et hanc eandem questionem vide in rescriptis super XII Metaphysicae, commento 18.*³

[515v] IN HAC MATERIA sunt tres opiniones celebres: duae extreme contrariae, ita quod una ponit universalem negativam et alia universalem affirmativam; et est una media, quae partim est cum una et partim cum alia: non enim tenet universalem affirmativam nec etiam universalem negativam, quae sunt contrariae; sed tenet subalternatas opiniones. Nos adducemus fundamenta uniuscuiusque opinionis et dicemus quod nobis videtur; vos autem eligetis quod vobis placebit.

EST ERGO una opinio extreme contraria, quae est Commentatoris, quae ponit universalem negativam, scilicet: nulla genita^a per propagationem possunt generari ex putri materia. Et quoniam universalis negativa convertitur in terminis, ideo vice versa: nulla genita ex putredine possunt per propaginem generari; ita quod vult quod omnia, quae ex propagine generantur generabilia, nullo modo ex putri materia generari possunt; et vice versa: si qua sunt quae ex putri materia generantur, nullo modo possunt propagari. Haec, ut dicitur, est opinio Averois.⁴ Quae autem sunt rationes audistis in preterita lectione. Et credo quod meliores rationes suae sint illae quas hic adduxit. Nam alias rationes adducet in 15 commento II *Metaphysicae* et redit in idem;⁵ ideo est vanum reiterare et adducere alias de his rationes.

Huius opinionis indubitanter videtur fuisse Aristoteles in v *De historia animalium*, capitulo primo, ubi loquitur de generatione et determinat de modis generationis; et, enumeratis multis modis generationis, ponit propriam intentionem, ubi dicit quod nullum genitum e putredine potest generare tale quale ipsum est: ergo nullum genitum ex propagine ex putredine generari potest.⁶ Primo *De generatione animalium*, cap. primo, manifeste habet eandem propositionem, scilicet quod genita ex putredine aut nihil generant aut, si generant, illa non sunt idem secundum speciem; et tandem venit in hoc, quod nihil generant, quia tunc infinitae species essent in actu⁷ – quoniam,

¹ In *P* manca il titolo, che *A*, f. 274v, scrive a margine.

² Il ms. *P* legge inequivocabilmente *prolixa*. Ma la lezione *pulcra* di *A*, f. 274v, è confermata dalla *Dubitatio* padovana: anche qui, f. 68r, si parla di una *pulcherrima dubitatio*.

³ Cfr. *supra*, p. 200, nota 1.

⁴ AVERROÈ, *In De physico auditu*, VIII, 46, in ARISTOTELE, *Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Iunctas, 1562-1574, ripr. anast. Frankfurt a.M., Minerva, 1962, IV, ff. 387E-H.

⁵ AVERROÈ, *In Metaphysicorum libros*, II, 15, in ARISTOTELE, *Opera*, cit., VIII, f. 35C-D.

⁶ ARISTOTELE, *De historia animalium*, V, 1, 539a15-b13 [VI/1, 42K-43C].

⁷ ARISTOTELE, *De generatione animalium*, I, 1, 715b2-15 [VI/II, f. 44B-C].

si .a. sit genitum ex putredine, .b. <ex .a.> et propagatione,¹ si .b. generaret aliquid, illud non est eiusdem speciei cum .b.; et quum non sit procedere in infinitum in speciebus, dicendum est quod .a. nihil generat. Item VI *De historiis*, capitulo 15, dicit quod quidam piscis, appellatus mugil, inventus fuit ex putredine genitus in quodam loco Grecia et non ex propagine. Dicit tamen quod iste^b <non> est eiusdem speciei cum aliis mugilis, quoniam alii geniti sunt ex propagine et iste non; dicit: 'Et si videantur esse eiusdem speciei, tamen non est sic'. Dicit idem de mulis syrianis, quae^c generant sibi similes in specie, qui^d videntur esse eiusdem speciei cum mulis nostris, non tamen sunt [sed non sunt] similes in specie; unde inquit: 'Et si illi videantur similes, tamen non sunt'.² Ex quibus patet quod nullo modo genita ex putredine et propagatione sunt eiusdem speciei.

Rationes nullas^e vidi ab Aristotele in ista materia, nisi illam in primo *De generatione animalium*, capitulo primo; dicit enim: 'Nam, si .a. sit genitum e putredine et .b. ex propagine, si sunt eiusdem speciei, sicut .b. quod est genitum per propaginem, sic etiam ipsum | 516r | .a.'³ – quasi dicat quod non possunt eadem specie diversis modis produci.

Verum tamen duae rationes satis probabiles, seu persuasibiles, possunt adduci pro ista opinione, licet non sint demonstrativae. Prima persuasio est, et hac ratione utitur Commentator, commento 15 II *Metaphysicae*: si generaretur ex limo terrae homo, utique hoc videretur; sed non videtur; immo nullus potest scire hoc, nisi per Scripturas et per fabulas.⁴ Patet sequela quod deberet apparere: nam, si homo potest generari ex limo terrae, appareret aliquando sic generatus inter tot milia hominum. Altera persuasio est quoniam non videtur verisimile quod homo generatur ex limo terrae, quoniam videmus, si pueri nascuntur, quanto ministerio et quanta servitute et quanto ingenio oportet procedere et uti ut preserventur.⁵ Primo: quis ipsos nutriret, quoniam

¹ Cfr. A, f. 275r: «quoniam, si .a. generatum ex putredine generet ipsum .b., ipsum .b. non generabit; et, si generabit, non generabit aliquid quod sit eiusdem speciei».

² ARISTOTELE, *De historia animalium*, VI, 15, 569a21-b30; 24, 577b23-25 [VI/1; ff. 64D-E, 70D-E].

³ *Supra*, p. 204, nota 7.

⁴ AVERROÈ, *In Metaphysicorum libros*, cit., II, 15, f. 35D, dove è bensì presente la critica alla tesi avicenniana («Avicenna cum sua famositate in philosophia dicit hominem generari ex terra esse possibile, sicut murem et alia multa quae dicuntur»), ma non l'argomentazione a cui accenna Pomponazzi, a parte un accenno ai *Loquentes*. L'obiezione era presentata come averroistica da ALBERTO MAGNO, *De causis proprietatum elementorum*, I, 2, 13, a cura di P. Hossfeld, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1980, p. 86 («Contra hoc autem ivit Averroes multis rationibus [...]. Alia autem ratio est, quia, si ita esset, hoc saepe fieret, eo quod saepe tales fiunt constellationes. Non autem saepe percipitur talis generatio, quin potius numquam percepta est ab aliquo philosophorum vel hominum, qui se diceret ita factum fuisse vel aliquid animalium perfectorum»), ed era sollevata, pur senza esplicita attribuzione ad Averroè, anche da PAOLO VENETO, *Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis necnon super comento Averois cum dubiis eiusdem*, VIII, 46, Venetiis, Gregorius de Gregoriis, 1499, n.p. («Ista opinio [Avicennae] est contra sensum et experientiam: apparet enim ad sensum muscas et vermes sine semine generari, sed nunquam visus est homo vel equus sine semine generari – et hoc naturaliter, quia Christus et primi parentes producti sunt sine semine non quidem naturaliter, sed miraculose immediate per divinam potentiam»).

⁵ Forse una reminiscenza di SENECA, *Naturales quaestiones*, III, 27, ed. A. Gercke, Leipzig, Teubner, 1907, ripr. anast. Stuttgart, Teubner, 1986, p. 126, che mette in evidenza la fragilità della vita umana: «quam longo tempore opus est, ut conceptus ad puerperium perduret in-

nutriuntur pueri ex lacte? Deinde: si essent in caverna, quomodo poterunt defendi a frigoribus et a caumatibus?¹ Istaе sunt rationes persuasivae et auctoritates pro ista parte.

HUIC AUTEM OPINIONI ex toto se opponit alia opinio, quae dicit secundam contrariam, scilicet quod, licet aliqua generentur ex putredine et nullo modo generari possunt ex propagine, tamen ponit hanc universalem affirmativam quod omnia genita ex propagatione possunt ex putredine generari. Non autem dicit quod omnia; sed dicit quod sunt aliqua genita ex putredine, quae non possunt generari per propagationem, quoniam lendes, pediculi, pulices generantur ex putredine et non ex propagine: unde, si pediculus coeat cum pedicula, generatur vermis² et non pedicu<lu>s, ut docet experientia. Et ita etiam dicit Aristoteles et omnes in hoc conveniunt.³ Dicit tamen istam universalem affirmativam quod omne genitum ex propagine etiam potest ex putredine generari, ita quod homo, elephantus et alia huiusmodi, quae generantur ex propagine, possunt etiam per putredinem generari.

Auctor[es] huius opinionis in primis fuit Plato in *Menezeno*, qui est quidam liber, in quo facit orationem funebrem pro defunctis in prelio pro salute reipublicae, ubi dicit quod mundus et omnia animalia fuerunt genita ex putredine; et dicit hoc etiam in multis aliis locis.⁴ Et omnes fere Leges sunt huius opinionis, licet sit diversitas. Unde habemus in primo *Genesis* quod Deus secundum Legem Moisis fecit hominem ex limo terrae.⁵ Etiam Lex Christi et Lex Maumet dicit hoc. Et istae Leges differunt in hoc a Platone, quoniam Plato vult hoc fieri etiam ex benignitate stellarum et constellationum:⁶ unde Deus non immediate ex limo terrae fecit hominem et alia, sed etiam benignitate stellarum concurrente. Et poetae fere omnes sunt eiusdem opinionis. Unde est quidam versus – credo quod sit Iuvenalis – «Compositique luto nullos habere parentes»; etiam habetis Ovidium et Hesiodum.⁷ Immo etiam ipsemet Aristoteles, III *De generatione animalium*, capitulo 10, videtur alludere huic opinioni et |516v| tenere eam; non tamen affirmat. Dicit quod si mundus habuit principium, ut asserunt homines, credendum est quod ipsa animalia genita sint vel ex ovis vel ex terra; item II *Politicorum* et x particula *Problematum*, problemate 11, alludit quoquo modo huic opinioni, ut patet intuenti.⁸

fans, quantis laboribus tener educatur, quam diligenti nutrimento obnoxium novissime corpus adolescit – at quam nullo negotio solvitur!». Ma neppure questo argomento è impiegato da Averroè qui o nel commento alla *Metafisica*.

¹ Riecheggiamiento della definizione di 'casa', «cooperimentum prohibens corruptiones a ventis, imbribus et caumatibus», di ARISTOTELE, *De anima*, I, 1, 403b5-11 [t. 16; suppl. II, f. 8B].

² O, più verosimilmente, *lens* o *lendis*, secondo la forma volgare attestata da A, f. 275r: «pediculi enim ex suo coitu generant lendines».

³ ARISTOTELE, *De historia animalium*, v, 1, 539b10-11 [VI/I, f. 43B].

⁴ PLATONE, *Menexenus*, 7, 237d-238a; *Politicus*, 15, 271a; *De republica*, III, 21, 414e.

⁵ *Genesis* 2, 7.

⁶ Il riferimento, presente anche in ALBERTO MAGNO, *De causis proprietatum elementorum*, cit., I, 2, 13, p. 86, è agli «dii deorum» di PLATONE, *Timaeus*, 13, 41c-d. Cfr. *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, a cura di J. Hamesse, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwerlaerts, 1974, p. 297, n. 12.

⁷ GIOVENALE, *Saturae*, VI, 13; OVIDIO, *Metamorphoses*, I, 80-81; ESiodo, *Theogonia*, 127-154.

⁸ ARISTOTELE, *De generatione animalium*, III, 11, 762b28-30 [VI/II, f. 106A-B]; *Politicorum libri VIII*, II, 8, 1269a4-8 [III, f. 241B]; *Problemata*, x, 13, 892a23-27 [15; VII, ff. 29L-30A].

Sed preter hos maximus defensor^f huius opinionis fuit Avicenna, qui credidit istam opinionem, scilicet quod omnia genita per propagationem etiam ex putredine possunt generari. Quamvis autem hoc in pluribus libris dicat, tamen specialiter in duobus, scilicet in libro *De diluviis* et xv *De animalibus*; sed maxime in *De diluviis*.¹ Et notandum quod Albertus Alemannus in suo libro *De proprietatibus elementorum* fere omnia accipit ab ipso Avicenna; et citat ipsum in libro *De diluviis*.² Avicenna autem motus est ad sic dicendum rationibus. Nam fuit magis et melior astrologus quam Aristoteles; et nemini dubium est hoc. Ideo per rationes astrologicas, quas ego non intelligo, probat quod sit diluvium universaliter per ignem et aquam. Unde dicit quod aliquando nulla sunt animalia, ita quod tota terra est coperta aquis. Potest etiam esse quod nulla sint animalia ex propria voluntate vel ex peste vel ex alia causa. Unde homo non necessario coit, sed quando vult et est in potestate sua; ideo potest esse quod nullus coeat. Quo stante, totum genus humanum periret. Ergo per voluntatem et per naturam potest esse quod pereat genus humanum. Et de facto, inquit, ita est quod aliquando nulla sunt animalia quoniam, licet per diluvium non perirent pisces, tamen per diluvium ignis omnia pereunt. Ideo, inquit, «cum natura non deficiat in necessariis nec abundet in superfluis»,³ sicut prius fuerunt maligna sydera, sic etiam post fuerunt benigna. Unde ponunt quatuor illas etates, scilicet auream, argenteam, eream, ferream. Et hoc dicit esse secundum naturam. Et notandum: Plato in *Critia* ponit illud quod ponit Ovidius in primo *Methamorphoseon*, quod primi homines fuerunt boni homines, ut in etate aurea; post minus boni, ut in etate argentea, post mali, etc.; ita etiam Plato.⁴ Sic ergo, quoniam ex astrologia vidit dari diluvia et etiam cum mundus sit eternus, ideo inquit: 'Non potest fieri nisi isto modo'.

Movetur etiam experimentis quibusdam quod hoc non sit impossibile, immo rationabile. Et per naturam non possumus hoc negare, quoniam, incipiendo a plantis, quod est vilissimum, videmus quod generantur ex se ipsis⁵ et ex propagine. Et ego non vidi Aristotelem de plantis nec Thiofrastum; tamen Albertus dicit quod omnes dicunt quod omnes plantae generari possunt ex semine et etiam ex putredine generari possunt et etiam omnis quae generatur ex putredine potest etiam generari ex semine; unde sunt pira domestica et silvestria: illa silvestria, si bene colantur, fiunt domestica;

¹ AVICENNA, *De diluviis*, in M. ALONSO ALONSO, *Homenaje a Avicenna en su milenario: Las traducciones de Juan Gonzáles de Burgos y Salomón*, «Al-Andalus. Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada», XIV, 1949, pp. 306-308; *De animalibus*, xv, 1, per magistrum Michaellem Scotum de arabico in latinum translatus, s.l.n.a. [Venetiis, de Gregoriis, 1500 ca.], ff. 47v-48v.

² ALBERTO MAGNO, *De causis proprietatum elementorum*, cit., I, 2, 13, pp. 86-87, che insieme a Pietro d'Abano (cfr. p. 213, nota 4) è la fonte da cui Pomponazzi trae le sue informazioni sul Avicenna. Tuttavia Pomponazzi potrebbe aver veduto il testo avicenniano almeno cursorialmente, come fa pensare un inciso della citata *reportatio* del corso sulla *Metafisica*, BnF, lat. 6537, che a f. 169r cita appunto Avicenna «in libro quem composuit *De diluviis*, quem vidi Padue in quadam biblioteca».

³ *Auctoritates Aristotelis*, cit., p. 188, n. 168.

⁴ PLATONE, *Critias*, 12, 120d-121c; OVIDIO, *Metamorphoses*, I, 89-150. Cfr. P. POMPONAZZI, *De fato, libero arbitrio et praedestinatione*, IV, 6, IV/10, a cura di R. Lemay, Lugano, Thesaurus mundi, 1957, p. 379.

⁵ Cfr. A, f. 275v: «videmus ipsas generari ex se ipsis et ex propagine».

et domestica, si non cultivuntur, fiunt silvestria.¹ Et dicam quae audiui a rusticis: si accipiantur poma silvestria et |517r| ponantur eorum grana in loco domestico, fiunt domestica. Notandum, vos Alemanni: inquit Albertus quod in patria sua est hoc quod ex frumento fit siligo^h et e contra; et de quercore fiunt vites; et dicit multa autoritate.² Ideo dicebat Avicenna quod eadem species potest generari ex semine et putredine. Unde crudele est negare sensum. Unde, si Bononia destrueretur, nonne creditis quod per aliquos annos hic essent urticae et flores, nemora et querculi? Et tamen sunt eiusdem speciei. Deveniendū ad opinionem Avicennae, videmus quod multa ex putredine generantur, quae post generant alia. Unde si esset domus nova, etiam si maxime custodiatur, post aliquot dies videtis telas araneorum: et generant ova; et sic etiam de muribus.

Et istud forte est contra fidem et forte non: tamen capite in bonam partem. Dicit etiam Albertus in III *De animalibus*, capitulo 8 ultimi tractatus, apud Aegyptum multas mulieres peperisse sine maritis.³ O, de beata Virgine? Sed aliter fuit de ipsa. Refert etiam ibidem Albertus et citat Iosephum quod, quando Hierosolima amissa est, [quod] quum quedam vitula fuisset donata sacerdoti, peperit agnam,⁴ quod designabat quod non amplius est futura idolatria, sed agnus, id est Christus.⁵ Refert etiam se vidisse porcā peperisse hominem et mulierem aliud animal sicut porca <m>.⁶ Ideo, inquit Avicenna, ita est naturaliter possibile. Et voluit ipse Avicenna quod Adam non fuit primus homo simpliciter, sed primus post diluvium.⁷ Adducunt infinita quasi alia experimenta, quae non adduco. Ideo posuit Avicenna quod omnia, quae ex propagine generantur, generari etiam possunt per putredinem; sed non e contra.

Et si quis vult videre quantum valeant rationes aliorum videat; moderni enim alias rationes. Sed videre meo istae rationes Commentatorisⁱ adeo sunt futes et debiles, ut nihil stultius et peius dici posset. Unde vel ipse, vel ego deliro. Burleus et Paulus Venetus, Thomas, Scotus respondent ad has rationes.⁸ Non tamen tenere oportet auctoritatem. Ego autem dabo responsiones quae mihi videntur.

Adduxit Commentator duas rationes; nec sunt plures. Prima erat: 'Si homo genitus esset ex putredine, tunc nihil esset homo';⁹ nego conclusionem. Probo: 'quoniam quae habent diversas formas secundum speciem sunt diversa secundum speciem'; concedo; 'sed genita ex putredine et ex semine habent diversas formas secundum

¹ ALBERTO MAGNO, *De vegetabilibus*, I, I, 13; V, I, 8, a cura di E. H. Meyer, C. F. W. Essen, Berlin, Reimer, 1867, p. 49; p. 318.

² Ivi, I, II, 10, p. 94; II, I, 2, pp. 112-113; V, I, 7, 55-58, pp. 312-314.

³ ALBERTO MAGNO, *De animalibus*, III, 2, 8, a cura di H. Stadler, Münster i. W., Aschendorff, 1916-1920, pp. 344-345.

⁴ Ivi, III, 2, 9, I, p. 353. Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *De bello iudaico*, VII, 12.

⁵ L'interpretazione del prodigio in chiave di profezia del Cristo non è in Alberto Magno né è registrata da A; ma è ripresa in P. POMPONAZZI, *De incantationibus*, cit., 10, p. 86.

⁶ ALBERTO MAGNO, *De animalibus*, cit., III, 2, 8, I, p. 345.

⁷ L'affermazione, che A omette, non è nelle fonti.

⁸ W. BURLEY, *In Physicam Aristotelis expositio et quaestiones*, VIII, 46, Venetiis, per Simonem de Luere, 1501, ripr. anast. Hildesheim-New York, Olms, 1972, ff. 246vb-247ra; PAOLO VENETO, *Expositio*, cit., VIII, 46, n.p.; TOMMASO D'AQUINO, *In XII libros Metaphysicorum expositio*, lect. VI, VIII, a cura di R.M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1964, nn. 1398-1403, 1436; G. DUNS SCOTO, *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, VII, q. 12, Venetiis, Johannes Hamann, 1499, f. 92vb-94rb.

⁹ AVERROÈ, *In De physico auditu*, cit., VIII, 46, f. 387E-F.

speciem'; nego minorem istam. Probo: 'quia habent materias diversas secundum speciem et quae habent materias diversas secundum speciem habent etiam formas diversas secundum speciem'.¹ Haec erat prima ratio. Sed ista apud me est adeo inutilis, ut nihil futilius esse potest, quia enim dicis: 'quaecunque habent diversas materias etc.', respondeo (et sic etiam dicitur ab aliis, sed non isto modo quo ego dicam):² vel tu loqueris de materia compositionis, vel de materia alterationis. Est enim duplex materia, scilicet altera-³tionis et compositionis: materia quidem alterationis est materia quae non remanet, sed fluit, ut semen et sanguis menstruus. Materia autem compositionis est illa quae remanet, ut caro, ossa, etc.³ Quare, si loqueris de materia compositionis – et in hoc bene dicunt Thomas et Scotus, respondentes ad rationes Commentatoris⁴ – si ergo loqueris de materia compositionis⁵ seu de materia remota, falsissimum est. Immo est totum oppositum, quoniam una est prima materia omnibus generabilibus et corruptibilibus. Si autem loqueris de materia compositionis, seu propinqua, vera est.⁵ Sed notandum illud quod dicunt isti de parte opposita, ut Thomas et Scotus, quia homo ex propagatione et homo ex putredine^k non habent aliam, immo habent eandem materiam compositionis, ut experientia docet.⁶ Et ideo Commentator non potest intelligere sic; ergo de materia alterationis intelligit.

Hic est punctus, quoniam Commentator non potest intelligere aliam materiam nisi alterationis, ut de terra et semine, quoniam terra non est materia compositionis nec semen. Primo ista est falsissima; nec tenet Commentator istam propositionem, scilicet: quae habent diversam formam secundum speciem habent diversas materias alterationis secundum speciem et e converso. Falsa est, quoniam quatuor elementa specie distinguuntur et tamen non habent diversas materias alterationis, quoniam ex igne fit aër et e contra, ex aëre aqua, etc.

Sed dicetis: 'Hoc est unum sophisma, quoniam loquimur de his, quae sunt invicem transmutabilia et generabilia ex elementis. Sic enim falsa est propositio, scilicet in ipsis elementis, quoniam unum potest transmutari in alium; nec est vera de illis mixtis, quae immediate generantur ex elementis. Sed veritatem habet de his, quae generantur

¹ ARISTOTELE, *Metaphysica*, VIII, 4, 1044a27-29; 1044a31-32 [t. 11 e 12; VIII, f. 218K-L, 219H]; XII, 3, 1069b27-29 [t. 11; VIII, f. 297B]. Cfr. *Auctoritates Aristotelis*, cit., p. 132, n. 207.

² BURLEY, *In Physicam*, cit., ff. 246vb-247ra; PAOLO VENETO, *Expositio*, cit., VIII, 46, n.p.

³ Cfr. AVERROË, *In De physico auditu*, cit., II, 31, 61D; BURLEY, *In Physicam*, cit., VIII, 46, f. 246vb: «Materia alterationis est materia transiens, que non manet in re generata, sicut semen hominis est materia alterationis et in conversione hominis panis est materia sanguinis et sanguis est materia seminis. Materia compositionis tantum est ut caro et os sunt materia hominis vel aliqua alia materia que manet in homine generato et non praecedit hominem generatum».

⁴ *Supra*, p. 208, nota 8.

⁵ BURLEY, *In Physicam*, cit., VIII, 46, f. 246vb: «Si vero loquimur de materia compositionis remota, sic dico quod omnium formarum substantialium diversarum secundum speciem est eadem materia prima secundum speciem, ut patet manifeste: materia enim prima non est diversificata secundum speciem in omnibus generabilibus et corruptibilibus. Tamen materia compositionis propinqua diversarum formarum secundum speciem est alia et alia secundum speciem, ut patet manifeste».

⁶ Cfr. A, f. 276r: «Sed notetis ut dicunt Scotus et Thomas, quia non tenent cum Averoe in hoc, quia animal genitum ex propagine et genitum ex putri materia habent eandem materiam propinquam. Et videmus, quia experientia docet hoc, quia nos habemus eandem carnem, quam habuit, verbi gratia, Adam».

ex aliis mixtis, ut sunt plantae, animalia, etc. Unde propositio in elementis et in immediate factis ex elementis falsa est. Sed debemus intelligere de illis mixtis, quae non immediate fiunt ex elementis, sed ex aliis mixtis¹.

Domini, esto quod hoc sit verum, debet intelligi hoc: quando dicis quod diversae formae specie habent diversas materias specie, non de quacunque materia, sed de materia per se et primo, non autem de secundario subiecto, seu materia. Declaro: quando homo nutritur, sanguis humanus generatur¹ in homine et non ex unoquoque, quia non ex ferro, non ex lapide, etc. Si ergo debet generari,^m oportet assignare unam materiam propriam. Ista autem nonⁿ est nominata secundum unam speciem, sed tantum ratione generis <in>nominati – ut, verbi gratia, homo nutritur ex carnibus, pane, vino, fructibus; et fere sunt infinita ea ex quibus generatur sanguis humanus. Et tamen omnes sanguines humani sunt eiusdem speciei, quoniam omnes homines sunt eiusdem speciei. Et ita illa, ex quibus fiunt sanguines humani, non omnia sunt eadem secundum speciem specialissimam, quoniam fiunt ex pane, faba, ex carnibus, etc. Sed notetis quod carnes, faba, panis non est primum nutrimentum hominis, scilicet nec caro nec vinum. Sed debetis scire quod est unum |518r| commune, in quo comunicant omnia ex quibus nutritur homo. Et ex illo per se nutritur, ut puta ex .a., et per accidens ex aliis – ut quod nutriatur ex carne, pane, etc. est per accidens; sed per se ex .a. nutritur primo et per se, quod oportet habere talem proportionem. Et hoc patet. Et notandum: quamvis sit unum primum nutrimentum, tamen sunt plura partialia nutrimenta. Et unum est melius quam aliud – ut, licet nutriamur ex pane frumenti et milii, melius tamen ex frumento, licet sit eiusdem speciei nutrimentum quando informatur eadem anima. Unde, quamvis in genere sit tantum unum primum nutrimentum, tamen sunt plura partialia et melius nutrimur ex uno quam ex alio.

His stantibus, apparet quod leviter motus est Commentator in argumentis suis. Dicit enim: 'quaecunque habent diversam materiam secundum speciem, habent diversas, etc.'. Per li <'quaecunque'> debet hoc intelligi in animalibus et mixtis, quae generantur ex aliis mixtis, quoniam de primis mixtis et de elementis falsum est. Sed debet intelligi de materiis primis, id est: quae habent determinatam materiam primam et per se diversam specie, habent diversas formas specie, ita quod, stante supposito hoc, debet intelligi de prima,^o non de secundaria.¹ Si enim intelligeretur de eo quod est per accidens, tunc unus sanguis humanus distingueretur specie ab alio sanguine humano alterius hominis – immo, in eodem homine, quia sanguis genitus ex frumento et ex carne genitus different specie, cum frumentum et caro distinguantur specie; quod falsum est. Unde accidit quod nutriatur ex hoc vel illo, sed ex pane in eo quod habet talem mixturam.

Secundum hoc dico quod, sicut homo non ex pane nutritur per se, sed primo ex tali commixtione, sic etiam dicam quod homo non potest per se generari ex menstruo nec ex terra, sed pro quanto terra et sanguis menstruus habe<n>t talem mixturam,

¹ La *mixtura* che costituisce il sostrato primo del processo generativo soddisfa alla definizione di *materia propinqua alterationis* formulata da BURLEY, *In Physicam*, cit., VIII, 46, f. 247ra: «Et intelligo per materiam propinquam alterationis materiam dispositam per accidentia propria convenientia forme inducende, sive aggregatum ex substantia et accidentibus propriis convenientibus forme inducende. [...] Et sic diversarum formarum secundum speciem est talis materia alterationis propinqua diversa secundum speciem».

quae potest disponi ad formam humanam suscipiendam.¹ Unde accidit homini quod generetur ex terra vel ex semine; sed per accidens generatur ex limo terrae, sed per se ex tali mixtione. Unde multa et fere infinita sunt ea ex quibus potest nutriri homo, licet convenientius ex uno quam alio.

‘O, in vanum ergo ponerentur tot diversae materiae!’ Domini, ego verecundor de hoc. Non enim valet hoc argumentum: ‘homo potest nutriri ex pane, ergo in vanum sunt carnes et alia cibaria’, quoniam primo et per se nutritur ex tali mixtione; nec alia sunt superflua: qui enim non potest comedere carnes <h>edinas, edat vaccinas; et sic de aliis; quare non superfluunt. Etiam medici hoc cognoscunt: nam sunt plures res appropriate ad coleram extrahendam, ut reubarbarum et scamonea; et tamen quod scamonea superfluat non est verum. Similiter in coagulatione lactis iuvat coagulum hedi et etiam leporis; non tamen superfluunt; et hoc faciunt per proportionem quandam et naturam comunem, non in quantum tale. Et natura fecit illa ut, ubi deficit unum, alterum supleat. Ideo sunt plura.

SECUNDUM ARGUMENTUM est magis vanum. |518v| Dicit enim iste bonus homo: ‘Si sic esset quod homo posset generari ex terra, vel hoc esset de necessitate vel ut in pluribus vel ut in paucioribus. Non de necessitate; non ut in pluribus; ergo ut in paucioribus: ergo a casu’.² Burleus facit hoc argumentum contra ipsum: quod tunc ignis ex terra genitus esset etiam genitus a casu. Sed dimittamus responsiones aliorum, quas non damno, sed mihi non placent.³ Cum queris ‘hominem generari ex terra vel est de necessitate, etc.’, dico quod per accidens generatur ex terra, sed per se primo generatur ex .a., id est ex proportionem et a mixtura^p quadam, in qua cuncta comunicant, ut sanguis humanus non generatur per se ex carne humana: si quis enim comederet carnes humanas, nutriretur. Sed utrum de necessitate? Dico quod non nutritur ex carnibus humanis, quia carnes humanae sunt; nec etiam ex pane; sed per accidens. Unde sic etiam in proposito. Cum queris ‘an de necessitate?’, dico quod per accidens generatur ex terra. Homo enim primo et per se generatur ex illo comuni, in quo conveniunt sanguis menstruus et terra. Hoc autem est ut in paucioribus, quoniam ut in

¹ Lo spunto era già accennato nella *Dubitatio* padovana, ff. 68r, 71r: «Si vero loqueris de materia alterationis et quod ex diversis materiis alterationis non potest generari unus et idem effectus secundum speciem, hoc est falsum: nam sanguis est unus secundum speciem et potest generari ex vino et ex pane, quae sunt materie alterationis diverse. [...] Ideo aliter videtur quod modo non sunt ipse distincte quando generatur caro essentialiter, sed secundum accidens penes nonnullas dispositiones. Nam secundum Aristotelem sanguis est qui immediate nutrit, licet medici aliter sentiant. Et ideo quando caro generatur ex iis materiis, videlicet ex pane et ex sanguine menstruo, dico quod eadem est materia immediata, quia sanguis est qui immediate nutrit; licet iste sanguis distinguatur ab alio sanguine secundum aliquas dispositiones realiter, tamen non distinguuntur essentialiter». Cfr. ARISTOTELE, *De partibus animalium*, II, 3, 650a34-35 [VI/1, f. 133D].

² AVERROÈ, *In De physico auditu*, cit., VIII, 46, f. 387F-G.

³ BURLEY, *In Physicam*, cit., VIII, 46, f. 246vb; PAOLO VENETO, *Expositio*, cit., VIII, 46, n.p. Dell’argomento si serviva più ampiamente la *Dubitatio* padovana, f. 68v: «Sed contra istam rationem arguit Burleus et Paulus Venetus duobus modis. Et primo patet modus arguendi: non valet, quia etiam ego probarem quod ignis non generatur naturaliter ex terra; quod est falsum contra Aristotelem II *De generatione*; quod idem». Cfr. ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, II, 4, 331a32-b2 [t. 25; v, f. 376B-C]. Quindici anni più tardi Pomponazzi incentra la sua argomentazione esclusivamente sulla distinzione tra materia *per se* e materia *per accidens*.

pluribus ex sanguine menstruo. Nec inconvenit quod eorum, quae sunt in una specie, aliqua sint per se et aliqua per accidens. Respondendo formaliter, dico: quando queris 'Si generatur ex terra, vel de necessitate, etc.', dico quod per accidens quoniam ex terra; nec inconvenit quod una res generetur ex uno per se, ex alio per accidens, sicut sanguis humanus generatur per se ex .a., per accidens ex pane; nec hoc inconvenit, ut patet.

Quando autem fingit: 'ista bellua non esset eiusdem speciei, quoniam ille homo genitus ex sanguine menstruo generatur per se et iste ex putredine, quoniam per accidens et a casu', notandum: diversitas et identitas specifica non debet attendi penes ea quae sunt per accidens et a casu – ut, si ego facerem mihi tunicam et tu etiam ex eodem panno faceres illam, sed unus pannus est donatus et alius venditus, hoc accidit et non diversificat speciem. Sic etiam, si sumatur homo genitus ex menstruo et ex terra, per se primo ex una generatur ratione causarum essentialium. Quod autem sit genitus ex sanguine menstruo vel ex terra, illud est per accidens. Hoc non inconvenit. Unde identitas, ut dicit Aristoteles, vii *Metaphysicae*, attenditur penes ea quae sunt essentialia et non penes accidentalia.¹ Modo menstruus vel limus terrae non <est> causa essentialis, sed per accidens. Dico ergo quod homo genitus ex putredine et genitus ex sanguine menstruo sunt eiusdem speciei, quoniam materiae primae, ex quibus primo fiunt, sunt eiusdem speciei. Unde utrobique aggregata ex pane et ex carne sunt eiusdem speciei quoad essentialia: unde ad ea quae sunt per se sunt eiusdem speciei; sed quoad ea que sunt accidentaliter non. Quo stante, sequitur.

2.

In preterita lectione vidistis solutionem ad duo argumenta Commentatoris contra Avicennam et imperfecta fuit solutio ad |519r| secundum argumentum, scilicet: 'tunc sequeretur quod eadem specie essent a casu et a natura'. Domini, dixi non inconvenire hoc, scilicet quod eadem specie sint a natura et a casu. Unde Aristoteles expresse, textu 23, dicit: 'Eadem specie sunt a casu et a natura'; decima particula *Problematum*, problemate 13 et 66^a dicit etiam eadem specie esse a casu et a natura.² Et quamvis casus et natura sint opposita, tamen verum est respectu eiusdem et eodem modo quod illud quod est a natura illud idem non est a casu et e contra. Unde si sumatur sanguis factus ex carnibus humanis est a natura et a casu: a natura quidem, quia ex illo quod naturaliter potest fieri sanguis; sed quod sit ex humanis carnibus factus, est per accidens – sic etiam, si vestis mea et tua essent ex eodem panno, sed tibi fuisset donata et mihi vendita, vestis mea et tua essent eiusdem speciei essentialiter, sed a casu non, quoniam accidit quod tibi sit donata. Et hoc non inconvenit, ut dicunt Thomas, Albertus, Egidius et alii et ipsemet Aristoteles, ut dixi.³ Ideo, quoniam in specie sunt vera principia, a casu autem et per aliquod accidentale non. Ex quo apparet quod leviter

¹ ARISTOTELE, *Metaphysica*, vii, 7, 1032a12-13; 9, 1034a9-10 [t. 23, t. 29; viii, ff. 171L, 178I].

² ARISTOTELE, *Problemata*, x, 13, 892a23-27; 65, 898b4-11 [15; 64; vii, ff. 29L-30A; 35F-G]. Nell'edizione presente a Pomponazzi, ARISTOTELE, *Problemata* cum duplici translatione antiqua versione et nova, scilicet Theodori Gaze cum expositione Petri Aponi, Venetiis, per Bonetum Locatellum, 1501, i due problemi hanno la numerazione 11 e 66.

³ *Supra*, pp. 207-208; EGIDIO ROMANO, *Questiones super nonnullos libros Metaphysice Aristotelis*, Venetiis, per Simonem de Luere, 1501, xi, 2, f. 39rv.

Commentator est motus in illis suis confirmationibus, quia dicebat: 'cum aufertur natura necessarii, et comparatio causae ad causatum'. Dico: est fallacia consequentis et nullum est hoc argumentum, quoniam dico quod est vera species et secundum vera principia et per se. Ergo 'omnia alia sunt a casu' est fallacia consequentis, ut patet.¹

Tertia etiam confirmatio nulli est, scilicet quod 'tunc sequeretur quod unumquodque ageret in unumquodque'.² Dico: si loqueris de materia remota, concedo; si de materia propinqua, negatur. Unde licet homo habens duo capita sit a casu, non tamen fit ex omni materia; immo de monstruositate est scientia. Unde Aristoteles, libro³ iv *De generatione animalium*, capitulo de monstruositate et causis suis, <docet> quod acceptum ab Alberto in ii *Physicorum*:³ et ut est scientia de eo non est monstruositas. Sed ista non sunt presentis speculationis. Et ideo vana fuerunt argumenta Commentatoris contra hanc opinionem. Nec sunt argumenta Aristotelis, quia numquam vidi Aristotelem facientem alteram rationem quam illam quam dixit in loco allegato: 'quia si illud est propagine, ergo et istud'. Commentator autem finxit istas rationes.

Sed illud quod est difficile est salvare auctoritates Aristotelis in locis citatis, ubi videtur tenere quod sunt eiusdem speciei – etiam quamvis multum laxetur, et precipue ab his fratribus qui volunt glosare Aristotelem, ut Thomas, Scotus. Dicunt enim quod Aristoteles locutus <est> particulariter, non universaliter: noluit enim dicere quod nulla ex putredine possunt propagari, sed intelligit quod aliquod. Sed, queso, videatis Aristotelem, qui loquitur absolute et universaliter; dicit enim: 'Talia autem non generant[ur] aut non eiusdem speciei'.⁴ Nescio glosare et videtur mihi quod Commentator insequutus sit veritatem sui magistri.

¹ POMPONAZZI, *Dubitatio padovana*, f. 69r: «ista ratio peccat per fallaciam consequentis, quia arguit ab inferiori ad superius distributive [dibrutive ms.] et non valet; et dicendo 'omnis homo currit, ergo omne animal currit', ita in proposito arguit: 'homo generatur a casu, ergo quodlibet generatur a casu et aufertur ordo causarum ad causata et sic aufertur natura necessarii'. Sed hoc non videtur verum, quia peccat per fallaciam consequentis, quia non sequitur quod, si unus homo generatur a casu, [quod] quilibet alter generatur a casu, ut patet. Et sic non sequitur; minime sequitur quod non erit ordo et respectus causarum ad causata et sic auferetur natura necessarii». Cfr. *infra*, p. 218.

² AVERROÈ, *In De physico auditu*, cit., VIII, 46, f. 387E-F.

³ ARISTOTELE, *De generatione animalium*, IV, 4, 769b10-773a29 [VI/1; ff. 118K-120K]; ALBERTO MAGNO, *Physica*, II, 2, 3, ed. P. Hossfeld, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1987, pp. 136-139.

⁴ La *Dubitatio* discussa a Padova, ff. 72v-73r, faceva riferimento a PIETRO D'ABANO, *Conciliator controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur*, 29, II, Venetiis, apud Iuntas, 1565, ripr. anast. Padova, Antenore, 1985, f. 45aE; ID., *Expositio*, in ARISTOTELE, *Problemata* cit., ff. 101v-102r, 123rv; e contestava l'efficacia della risposta («Ad hanc auctoritatem Conciliator respondet quod Philosophus loquutus est particulariter et non universaliter, ita quod intelligit solum de illis que generantur ex putrefactione tantum et non de illis que generantur per utrumque. Sed licet ista responsio sit vera aliquo modo, tamen videtur quod Philosophus absolute protulit: dicit enim quod genita per putrefactionem vel non generant vel, si generant, alium in specie. Modo, si per te, o Conciliator, sunt tres modi generationis – quedam per solam propagationem, quedam ex utraque et quedam ex putrefactione tantum –, tamen Aristoteles ibi non nominat nisi duos modos; et per te Aristoteles esset insufficiens»). Ma nel corso sulla *Metafisica* del 1512, BnF, lat. 6537, f. 170r, Pomponazzi faceva ricorso allo stesso argomento («Ad auctoritatem Aristotelis in primo *De generatione animalium* dicimus quod locutus est particulariter et non universaliter»).

Ideo, domini, auctoritas Aristotelis est magna et maxime in scholis Peripateticorum; tamen dicam quod dicit ipse, III *De generatione animalium*, capitulo 9; [519v] non enim fuit ita fatuus et presumptuosus ut crederet se omnia scire. Ibi, determinans de generatione apium, de quo est maxima difficultas dicit: 'Dicam illud quod mihi videtur verisimile; aut, si apparet oppositum, me remitto, quoniam magis credendum est experimento quam rationi',¹ quoniam non possumus omnia scire; unde non dicimur scire nisi quod videmus. Ideo Aristoteles fuit homo; ideo potuit errare.² Et experimentum est in oppositum; ideo in hoc non est acceptandus. Et maius sacrilegium est negare sensum quam negare Aristotelem. Unde Aristoteles, ut dicunt posteriores, videtur sibi contradicere. Nam VII *Metaphysicae* dicit – et Commentator non habet hoc in suo textu, sed habuit textum depravatum; sed videatis Argilopolium et literam grecam – [dicit] quod ex propagine et putredine eadem species potest esse per se et per accidens;³ item X particula *Problematum*, problemate 66 et 13 manifeste dicit hoc, licet isti glosent. Ideo hoc est verum. Sed Aristoteles non semper fuit unius opinionis et retraxit se. Cum ergo experimento hoc videamus, standum est ei et non Aristoteli.

Albertus dicit se vidisse quod in partibus suis [quod] est terra quedam, in qua ex frumento nascitur siligo⁴ et, vice versa, ex siligine nascitur frumentum; et dicit quod gradatim procedit; et tandem inquit: si est in mala terra tandem revertitur ad primum principium; ut primo ex siligine fit frumentum, illud frumentum in tertia generatione fit siligo.⁵ Si ergo hoc est verum, non standum est Aristoteli.⁶ Et ego vidi quod semina quae transplantantur de loco in locum, ut *capucci in sul mantuano*, fiunt primo verse. Ideo in rei veritate est contra sensum: petatis ab his ortulanis; rationes autem nullae sunt. Quod etiam patet ex generatione scorpionum, araneorum. Unde si Bononia non habitaretur, nasceretur urtica, malvae et fierent nemora. Si autem auctoritas Aristotelis apud vos est maior experimento, estis stulti. Ideo non teneo Aristotelem in hoc et, ut dicunt bene posteriores, Aristoteles sibi contradixit. Glosare mihi non placet, quoniam in veritate mihi videtur esse mens Aristotelis.⁶ Et, domini, clarum est expe-

¹ ARISTOTELE, *De generatione animalium*, III, 10, 760b27-33 [VI/II, f. 104G].

² ALBERTO MAGNO, *Physica*, cit., VIII, 1, 14, p. 578a. Su questo passo e, in generale, sul motivo ricorrente della fallibilità di Aristotele cfr. L. BIANCHI, *Saggi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 101-124.

³ Nel testo commentato da Averroè manca il passo di ARISTOTELE, *Metaphysica*, VII, 7, 1034a31-32, che è invece presente nella versione del Bessarione riprodotta dalla giuntina [t. 23; VIII, f. 172K]: «quaedam enim et illic, eadem et ex semine et absque semine fiunt». Cfr. ARISTOTELE, *Opus metaphysicum*, a clarissimo principe Bessarione cardinale Niceno [...] cum adiecto in XII primos libros Argyropyli Bizantii interpretamento, VII, 7, Parisiis, apud Henricum Stephanum, 1515, f. 58v.

⁴ ALBERTO MAGNO, *De vegetabilibus*, cit., v, 1, 7, p. 55.

⁵ Meno caratterizzato il commento di A, f. 277r: «Si sensus videt hoc, fatuum esset negare sensum, aliter essemus dubii, cum vivimus, an viveremus».

⁶ Il tentativo di *glosare* era stato fatto da Pomponazzi nella *Dubitatio* padovana, f. 73r: «Ad hoc respondebimus, concordando dicta Aristotelis in libro *De animalibus* et in *Problematis*, quod Aristoteles in libro *De animalibus*, quando dicit quod quedam generantur per propagationem, dedit intendere secundum membrum per illud membrum primum, videlicet quod quedam generantur ex utroque; et postea <quando> dicit 'quedam generantur per putrefactionem', intelligit 'quedam generantur per putrefactionem tantum'. Et de istis intelligit quod genita per putrefactionem vel non generant[ur] vel, si generant[ur], generant alium in specie, quod non est nec mas neque femina: aliter esset processus in infinitum in speciebus».

rimentum Mantuae: si transplantantur cipollae, fiunt poretti. Unde ista non sunt vera. Ratio autem sua est nulla, scilicet si hoc isto modo est genitum¹, ergo et primum. Non facit aliam rationem. Ego vidi totum Aristotelem et non vidi aliam rationem. Ratio autem quam fecit Commentator est nulla; et facit etiam rationem in 15 commento II *Metaphysicae*, cum experimentum sit in oppositum. Unde dicit Vergilius: «pro^u purpureo narciso» «infelix lolium et steriles dominantur avenae». ¹ Et experimentum est in oppositum. Vidi ego et audivi multos canes genitos esse ex lupis qui vocantur liciscae² (et etiam leo et leopardus commiscuntur) et quod post tertiam generationem revertuntur canes, ut erant in principio.

Prima autem propositio Commentatoris in II *Metaphysicae* est ista: 'Si homo generaretur ex limo videretur; |520r| sed non apparet; ergo, etc.'. ³ Ista ratio est probabilis. Videatis Aristotelem in VIII *De historiis*, capitulo 15, ubi dicit quod post magnos imbres apparent animalia aut quae non fuerunt prius aut quae per longissima tempora non fuerunt. ⁴ Unde, quando Tiber Romae inundat, post inundationem apparent multa extranea: ego vidi picturas mirabiles. Breviter ergo: aliquando apparet hoc, quoniam multi confirmant hoc; et omnes Leges hoc dicunt. Sed non omnibus annis hoc fit, quia dicit ipse: 'Post multos imbres appare<n>t animalia, quae neque longo tempore [non] sunt visa'. Unde dicitur: possent nutriri ex carnibus suis, ut puta ex manu sua; et fuerunt matres edentes filium suum. ⁵ Ideo hoc nihil est apud me quod semper deberent apparere. Unde nonne sunt diluvia, licet non sepe? Et Leges hoc dicunt et philosophi hoc non negant: videatis Senecam in *De naturalibus quaestionibus*; multa dicit de hoc. ⁶

Facit aliud argumentum magis probabile, non mihi demonstrativum: 'Quomodo possibile est quod ex terra homo nascatur? Nam videmus quod pueri indigent tanta industria ut educantur: unde quis lactasset et in[n]duisset eos?'. Et esto quod Albertus fuerit vir fabulosus, tamen est vir gravis. Dicit, III *Metheororum*, tractatu III III libri, quod tempore suo pluit vitulus;⁷ et dicit quod fuit diabolus, qui fecit pluere.⁸ Dicit etiam Valerius Maximus in I libro de monstris: in tempore Zerse ex equa natus est le-

¹ VIRGILIO, *Bucolicae*, VI, 37-38.

² A proposito dell'ibrido *licisca*, P omette la precisazione di A, f. 277v: «Quod ergo ex lupa generetur canis est quia materia generationis lupi et canis et vulpis conveniunt in aliquo comuni univoco innominato».

³ *Supra*, p. 205, nota 4.

⁴ ARISTOTOLE, *De historia animalium*, VIII, 15, 599a8-10 [VI/I, f. 86H].

⁵ Cfr. DANTE, *Purgatorio*, XXIII, 30, su Maria di Eleazaro, che divorò il figlio durante l'assedio di Tito a Gerusalemme. Pomponazzi potrebbe averne letto in GIUSEPPE FLAVIO, *De bello iudaico*, VII, 13, o averne soltanto sentito parlare.

⁶ *Genesis*, 7, 10-23; SENECA, *Naturales quaestiones*, cit., III, 27-30, pp. 126-137. Del verificarsi di diluvi, ma solo parziali, parlava anche AVERROÈ, *Meteorologica*, II, 1, in ARISTOTELE, *Opera*, cit., v, f. 427D.

⁷ ALBERTO MAGNO, *Meteora*, III, III, 20, a cura di P. Hossfeld, Monasterii Westfolorum, Aschendorff, 2003, pp. 171-172: «Corpora autem animalium perfectorum raro formantur in nube, licet hoc semel dicat Avicenna contigisse quod corpus vituli cecidit, et hoc ipse maxime attribuit virtuti stellarum in tempore illo formam vituli imprimentium».

⁸ Alberto non fa parola del diavolo; A, f. 277v, riporta diversamente: «Albertus dicit [...] quod tempore suo pluit vitulus; alii dicunt quod non fuit ibi generatus et quod daemones portaverunt illum in nubibus».

pus^v; et omnes historiae ferunt hoc: et denotabat turpissimam fugam Zersis.¹ Etiam Ioseppius, vir magnus, dicit quod, quando Hierosolema fuit destructa, [quod] agna nata est ex vitulo; quod designabat quod Christus et non amplius vitulus adoraretur.² Quis ergo nutritisset illum hominem? Aristoteles quidem, quamvis magis adhereat illi parti, non tamen ex toto negat quod primi homines secundum unam periodum sunt sic geniti. Nam non absolute dicit oppositum. Dicit enim in III *De generatione animalium*, capitulo 10: 'Si mundus esset novus, oportet dicere hominem et cetera animalia esse genita ex putri materia'. Sed quomodo fuerunt nutriti? Dicit: 'Si hominem ex terra generari contingit, non est credendum quod imediate generentur ex putri materia, sed ex vermibus, sicut ipsae anguillae, quae non habent marem nec feminam, sed ex putri materia generantur, non tamen imediate, sed ex vermibus; et quando generantur, ex illo humore nutriuntur'.³ Et magni serpentes etiam hoc modo fiunt: unde olim oportebat ire cum exercitu ad occidendum ipsos. Unde natura non deficit. Si ergo homines geniti sunt ex terra, dicit quod primo genitum est ovum, deinde vermis et sic factus est homo. Et illo tempore bonum fuit sidus; et non fuit hoc omni tempore, sed post tempora multa veniunt bona, sicut |520v| *la stagione delli frumenti*. Et ideo hoc argumentum non demonstrat quia casu; ipse dicit istam solutionem III *De generatione*, in fine capituli 15. Quod quantum sit de ratione, ratio sua non videtur esse alicuius valoris. Et haec est una opinio quam magis laudo, quam priorem opinionem.⁴

TERTIA OPINIO, quam ex nostratibus tenuerunt Albertus, Thomas, Egidius, Conciliator et multi alii; et forte totum collegium Christianorum est huius opinionis.⁵ Quae opinio videtur Aristotelis. Dicit enim aliqua ex putredine nullo modo posse generari <ex propagatione>: et hoc etiam concedit Avicenna; aliqua ex propagatione et ex putredine, ut dicit Aristoteles, VII *Metaphysicae*, t. c. 22 et 23, et x particula *Problematum*, problemate 66 et 13^w, ubi dicit quod aliqua generantur ex propagine tantum, aliqua ex putredine tantum, aliqua utroque modo. Et dicit quod illa quae utroque modo generantur sunt media inter perfectissima et imperfectissima; elephas et homo non generantur nisi ex semine. Nihil valet ratio Aristotelis et Commentatoris communis; bene Thomas et Scotus solvunt argumenta illa.⁶ Et Aristoteles videtur esse huius opinionis in *Problematis*, quoniam ex quo valde perfecta sunt, ideo egent pluribus instrumentis.

Et notandum: Albertus in libro *De proprietatibus elementorum*, ubi determinat de diluviis, dubitat quomodo reparatum fuit animal post diluvium. Dicit: 'Ipse Avicenna hunc modum, nos Christiani dicimus quod Deus fecit hoc'. Dicit ipse Albertus: 'Ego sum cum Avicenna, uno excepto, quoniam ipse Avicenna tenet animam esse imortalem et tamen produci ab ipso corruptibili; hoc, inquit, non est verum, quoniam ab agente corruptibili non potest produci incorruptibile'.⁷ Sed notandum: ubi non est

¹ VALERIO MASSIMO, *Factorum et dictorum memorabilium libri IX*, I, 6, ext. 1.

² *Supra*, p. 208. Cfr. POMPONAZZI, *Dubitatio padovana*, f. 72v: «Avicenna etiam dicit quod aliquando femine generant serpentes ex putrefactione matricis: et hoc contigit Padue, sicut mihi relatum est».

³ ARISTOTELE, *De generatione animalium*, III, 11, 762b28-763a5 [VI/II, f. 106A-C].

⁴ La conclusione si mantiene neutra in A, f. 277v: «Et hec est alia opinio extrema».

⁵ ALBERTO MAGNO, *De causis proprietatum elementorum*, cit., I, 2, 13, pp. 86b-87a; per Tommaso, Egidio e Pietro d'Abano, *supra*.

⁶ *Supra*, p. 208, nota 8.

⁷ ALBERTO MAGNO, *De causis proprietatum elementorum*, cit., I, 2, 13, p. 86b.

ratio, tantum credo quantum determinat Romana Ecclesia; solum auctoritati Ecclesiae credo; sed nec Aristoteli, nec Platoni credo sine ratione, nec me determino ad aliquam auctoritatem. Ubi est fides, credo; sed ubi non est ratio, in aliis rebus non credo. Ratio Alberti videtur esse debilis, quoniam de ipso quod 'homo non potest generari ex constellatione, quoniam habet animam imortalem', mihi non placet haec ratio, et si tenet hoc fides nostra; 'quoniam nullum agens particulare est quod producat imortale': sed licet non fiat ab agente particulari, disponitur tamen et Deus inducit animam. Unde ex quo generatur homo ex corporibus celestibus, non tamen celestia corpora faciunt animam; sed Deus inducit ipsam, alia disponunt: etiam nunc anima non fit ab hominibus, sed tantum dispositive. Ideo ista ratio non est digna tanto viro.¹

Quod etiam dicunt nostri Latini: 'Et bene, una res ita perfecta quomodo potest sic generari?', istae rationes sunt probabiles, sed non demonstrativae, quoniam, quamvis in longissimis periodis non videamus hoc, tamen non debemus negare hoc nec etiam affirmare. Unde non habeo |521r| rationem demonstrativam pro se nec contra.

Ideo, domini, ista tertia opinio, quae est nostrorum, Alberti, Thomae, Egidii, Scoti, Conciliatoris et aliorum, videtur sensata, scilicet aliqua ex putredine tantum, aliqua ex propagine tantum, alia utroque modo:² ista videtur sensata. Istam opinionem magis credo inter omnes. Tamen in eo quod haec contradicit Avicennae nulli est ratio.³ 'O, est perfectus homo, ergo eget magno ministerio!' Et ideo, inquit ipse, egeret magna confluentia stellarum.⁴ Unde quod vitulus peperierit agnam fuit hoc in longis periodis: ideo non debet negari; forte hoc quod dicit verum est. Sed de rationibus nulla ratio videtur posse assignari contra Avicennam.⁵ Et hoc de ista materia.

¹ Cfr. A, f. 278r: «Dicerem ego quod non me determino alicui opinioni, nisi rationi. In philosophia stando, ratio Alberti non est mihi verisimilis in via naturalium. Dum dicit quod homo non potest generari ex constellatione, quia habet animam immortalem, nihil valet. Si Lex nostra tenet animam esse immortalem, ego quoque teneo; sed ratio non est ad hoc: licet tamen anima non fiat ab agente particulari, dato quod non sint diluvia, disponit tamen materiam et Deus inducit. Esto ergo quod Deus generaret ex putri materia, non sequitur corpus caeleste inducere animam; neque etiam si generaretur ex propagine; sed disponunt et Deus inducit. Et anima non fit a corpore caelesti; neque anima fit ab hominibus, nisi dispositive. Non valet ergo dicere illud quod ipse dicit, quod in nullo casu, cum homo generatur ex putredine, et Deus tunc crearet animam, quia nunc etiam, tenendo fidem, generatur ex propagine: tamen Deus cottidie creat – licet hoc non teneat Aristoteles».

² Nella *reportatio* di A, f. 277v, si precisa che la generazione univoca per commistione sessuale degli enti perfetti, come l'uomo, ammette eccezione soltanto per intervento divino: «aliqua ita generantur ex propagine, que non ex putri materia, nisi miraculo Dei».

³ Più articolata la conclusione di A, f. 277v, ove si ribadisce la minore aderenza della spiegazione aristotelica all'esperienza fenomenica: «Et nulla ratio mihi videtur posse fieri contra Avicennam, que concludat suam opinionem non posse stare. Opinionem ergo Latinorum teneo; non tamen teneo quod rationes eorum contra Avicennam concludant. Opinio vero Aristotelis, licet possit substineri, tamen inter alias est minus sensata: negat enim multa experimenta, que difficulter possent salvari».

⁴ Cfr. ALBERTO MAGNO, *Physica*, cit., VIII, 2, 10, p. 613a: «ex stellis potest praeparari materiam ad figuram hominis [...]. Et ideo si dispositiones et contemperaciones seminis possunt sufficienter haberi per stellas, tunc posset fieri homo de eo semine, quod non est abscisum ab homine, vel capra et esset eiusdem speciei cum aliis, quia virtutes caelestes, quae inducunt seminis causas specificas, operarentur ad eandem speciem, ad quam dispositum est semen».

⁵ L'impossibilità di smentire con argomenti razionali cogenti la tesi avicenniana era sot-

3.

*SED in alia lectura erant quedam quae volui hic scribere.*¹

Arguitur contra primum argumentum Commentatoris, quoniam vel intelligit de materiis propinquis vel remotis: si de propinquis materiis erit falsa; si de remotis materiis erit falsa, quoniam talia sunt pisces, carnes, olera etc. Contra secundum eius argumentum instatur sic: quoniam non valet 'hoc est de paucioribus, ergo a casu', quoniam eclipsis est sic et tamen non est a casu. Unde 'aliqui generari ut in paucioribus' potest dupliciter intelligi: uno modo per respectum ad tempus, id est raro tempore generantur; et tale non facit casum; alio modo per respectum ad causam, ut si, lecta lectione, in foro inveniam creditorem; et hoc facit casum. Immo, posita tali causa in terra, quae est causa hominis, semper fit homo terra taliter disposita; ergo, etc. Ad tertium quod adducit respondetur secundum Philosophum in VII *Metaphysicae*, t. c. 29: quedam sunt a natura, ab arte et a casu, ut sanitas; quedam solum ab arte, ut domus; quedam tantum a natura, ut homo.² Et sic idem potest esse a natura, ab arte et a casu. In quarto quod adducit non videtur bene argumentari, quoniam argumentat a particulari ad universale, ac si diceretur: 'Sor est dives, ergo omnis homo est dives; homo generatur a casu, ergo omnis homo, etc.'. Eodem autem peccato videtur peccare quintum, quoniam, sicut homo gibbosus est qui non intendebatur ex tali causa, non tamen sequitur quod ex infinitis materiis generetur homo. Totum quod etiam pro opinione Commentatoris facit autoritas Aristotelis, II *De anima*, t. 34,³ sed in hoc Aristoteles videtur sibi contradicere, quoniam dicit quod ignis generari potest ex igne et ex aëre.⁴ Item est contra veritatem, quoniam videmus quod generantur plantae sine semine, quae si bene colantur generant sibi similes.

Hic dicit Niphus quod opinio Commentatoris est eadem cum opinione Christiano-

tolineata già nella *Dubitatio* discussa a Padova, f. 73v, dove Pomponazzi tentava anche di conciliare la posizione 'media' dei *Problemata* con quella di Avicenna: «De opinione Avicenne dico quod ista opinio est falsa et heretica, ut dicunt theologi, quia secundum istam opinionem posset dici Christum non fuisse incarnatum ex Spiritu sancto ex Maria Virgine, quia diceretur quod sanguis menstruus Marie ex influxu celesti concurrente generaret Christum. In via Avicenne in puris naturalibus sistimus; proinde [per *ms.*] credo contra eum non posse fieri demonstrationem; tantum facile solvuntur auctoritates Philosophi contra istam viam [materiam *ms.*] et maxime in *Problematis* [...]. Quare videtur Philosophus ponere aliquas species [quod circa *ms.*?] que per solam propagationem generantur contra Avicennam, qui ponebat quod quicquid generatur per propagationem potest generari per putrefactionem. Tamen possumus respondere ad hanc auctoritatem quod Philosophus sic intellexit quod quedam species per solam propagationem generantur ut in pluribus, sicut homo et equus; non tamen dicit Philosophus quod ista que per solam propagationem [iter *ms.*] generantur non possent generari aliquando per putrefactionem. [...] Et quando dicit Philosophus quod quedam per putrefactionem tantum generantur, hoc non est contra Avicennam [...]. De alio membro, scilicet quod quedam generantur per propagationem et per putrefactionem, scilicet utroque modo, Avicenna concedit».

¹ Non sono ancora riuscita a identificare la fonte di questi appunti, tratti da Frediani da una *alia lectura* senza dubbio pomponazziana. Gli argomenti sono comunque sviluppati conformemente allo schema più tradizionale della *Dubitatio* padovana. ² *Supra*, p. 212.

³ ARISTOTELE, *De anima*, II, 4, 415a26-b1 [t. 34; suppl. II, f. 67A].

⁴ *Supra*, p. 211, nota 1.

rum;¹ sed falsum dicit, quoniam vult quod nihil quod generatur ex propagine generari potest ex putredine, sicut probat prima ratio. Pro defensione Commentatoris, dicitur ad primum: intelligit de materia alterationis et de eo quod ex semine generatur. Ad secundum dicitur quod est a casu, quoniam est ab alio quam a semine et refertur ad causam et ad tempus. Ad tertium: Commentator non intelligit absolute, sed in his |521v| quae generantur ex semine. Ad quartum argumentum: valet de materia. Ad quintum dicitur eodem modo quod tenet a fortiori et sibi non contradicit, quoniam istae sunt res imperfectae et non ex semine. Et ad id quod dicitur VII *Metaphysicae*, prima responsio est quod illud non est in textu suo; sed haec responsio non est bona. Secunda responsio est: intelligit quod sunt eiusdem generis, sed non speciei. Tertia responsio est quod textus intelligendus est divisive. Ad aliud quod dicitur de x particula *Problematum* dicitur quod intelligit non de specie specialissima, sed de genere subalterno. Sed haec non est bona. Alia est quod Commentator nondum vidit illum librum.

¹ A. NIFO, *Expositio*, in ARISTOTELE, *Libri octo De physico auditu*, interprete atque expositore magno Augustino Nifo philosopho Suessano, VIII, 46, Venetiis, apud Octavianum Scotum, 1543, ff. 249va-b: «Tunc dico quod in accedentibus substantiis simplicibus, mixtis imperfectis et breviter in omnibus citra homines et ea animalia quae se tenent cum extremo illo hominum eadem specie fieri possunt a putri materia et a semine emisso a sibi simili. Et haec est intentio Averrois hic. Non enim loquitur expresse nisi de homine et iis animalibus quae se tenent cum homine: et hoc probant rationes suae. Declarant enim illae nihil perfectum, cuius materia est una determinata et non infinita, generari posse ex semine et putri materia. [...] Animadvertite tamen quod fortasse rationes suae valent solum de homine, de quo reprehendit Avicennam; de caeteris autem animalibus nihil ait, sed omisit nobis per alias rationes considerare; et hoc forte esset ad mentem suam tutius dictum».



Plotino (Plotinus)

Plotino è una delle principali fonti di ispirazione per B. lungo tutto il corso della sua opera. In primo luogo, è opportuno considerare il *De umbris idearum*: la presenza di Plotino in questo scritto è un fatto ben noto, tanto che nel 1889 Tocco propose di individuare in esso una prima fase plotiniana del pensiero di B. [1]. Sebbene questa interpretazione sia ormai generalmente respinta, resta vero che il *De umbris* fornisce elementi molto importanti per ricostruire la ricezione di Plotino in B., ricezione che – spesso mediata da Ficino – è comunque estremamente ampia e riguarda l'intero *corpus* bruniano. L'interpretazione immanentistica sviluppata nel *De umbris* si ritrova, nelle linee generali, in tutte le allusioni di B. a Plotino, tanto per l'ontologia e la cosmologia (particolarmente nel *De la causa*), quanto per la gnoseologia e l'antropologia (particolarmente nel *Sigillus sigillorum* e negli *Eroici furori*). Saranno considerati qui i riferimenti espliciti o comunque chiaramente identificabili, mentre non saranno per lo più presi in esame paralleli più generali tra il pensiero di B. e dottrine plotiniane o, in senso lato, 'neoplatoniche'.

1. *Il De umbris idearum e la lettura immanentistica di Plotino.* — Nel *De umbris* Plotino è menzionato quattro volte nella sezione *De triginta idearum conceptibus*; inoltre, anche quando non è richiamato espressamente, numerose allusioni sono identificabili [2]. Il *Conceptus primus*. A contiene una parafrasi

di *Enn.* vi, 7 (38), 1. Plotino si richiama alla cosmologia del *Timeo* di Platone al fine di elaborare la sua concezione della causalità in accordo alla quale il principio divino non agisce in base a previsione o ragionamento (λογισμός): «Cum ipse Deus, vel saltem Deus aliquis animas in generationem demitteret, luciferos in facie oculos fabricavit, et instrumenta caetera reliquis adhibuit sensibus, praevidens videlicet, ita demum animal posse servari, si antevideat audiatque singula, et denique tangat: atque ita alia quidem fugiat, alia prosequatur» [3]. L'espressione «dio o un dio» (ὁ θεὸς ἢ θεός τις) usata da Plotino è fedelmente resa da Ficino. B., invece, passa nella sua parafrasi da «Deus, vel saltem Deus aliquis» a «Deus». Il seguito della parafrasi si allontana in modo ancor più netto dall'originale: «Luciferos – inquit Plotinus – in facie Deus oculos fabricavit, caeterisque sensibus adhibuit instrumenta, ut inde tum naturaliter servaverunt, tum etiam cognata luce aliquid contraherent» [4]. In vi, 7 (38) Plotino richiama l'azione provvidenziale del dio intelligibile, distingue quest'azione rispetto alla cura che discenderebbe dal ragionamento discorsivo; quindi descrive nel dettaglio la natura causale degli intelligibili rispetto a quella dei corpi; inoltre, spiega quale sia il rapporto tra tutto e parti che caratterizza le realtà autentiche. Su questa base metafisica, egli fonda la sua antropologia che comporta la distinzione di tre livelli dell'uomo (l'uomo ideale, l'uomo che corrisponde all'anima discorsiva, l'uomo sensibile) [5]. B. in-

introduce invece immediatamente l'idea (estranea a Plotino) secondo cui gli occhi contraggono qualcosa della luce da cui discendono. Il concetto di *contractio* ha un'importante posizione nella filosofia di B. ed è particolarmente usato nelle opere mnemotecniche, dove è associato per lo più all'ascesa noetica dal sensibile all'unità del principio [6]. Nell'elaborare la sua dottrina della *contractio* B. poteva trarre spunto da Plotino così come da altre fonti appartenenti alla tradizione platonica, sia antiche sia più recenti, in particolare Cusano (↗ CUSANO). Per quanto riguarda Plotino, è importante porre in luce non solo i paralleli, ma anche le differenze. Nel *Conceptus primus. A* B. parte dal motivo plotiniano di dio che plasma sul volto dell'uomo gli occhi portatori di luce; tuttavia, diversamente da Plotino, egli interpreta immediatamente questo motivo nel senso del vincolo che unisce l'uomo empirico al *mundus intelligibilis* [7]. In tal modo, B. sottolinea il legame tra l'uomo e dio, che emerge nella connessione tra gli occhi e la luce contratta in essi e in virtù del quale l'uomo può cogliere, pur restando dentro il mondo delle ombre, ciò che oltrepassa l'orizzonte empirico [8]. Il modo peculiare con cui B. si appropria di Plotino risalta con maggiore chiarezza estendendo l'analisi ai *Concetti II. B* e *III. C*. Il *Conceptus II. B* è anch'esso collegato alla discussione plotiniana di VI, 7 (38), 1-3. Diversamente da ciò che accade in Plotino, però, in B. non è la natura causale delle realtà incorporee a essere in primo piano. La sua trattazione è infatti incentrata sull'unicità del principio e sul rapporto tra la gerarchia di questo mondo [9] e il principio unico; inoltre, l'accento cade sull'*iter* conoscitivo di chi è in grado di risalire

attraverso quest'ordine e «per naturam agens» [10] può ripercorrere tutte le realtà dell'universo. Infine, nel *Conceptus III. C* sono riprese le parole di Plotino sull'assenza di riflessione e argomentazione («consultatio et argumentatio») nel principio [11]. Tuttavia, ancora una volta, il contesto si allontana da Plotino. In primo luogo, B. parafrasa non solo Plotino, ma anche il riassunto ficiniano per VI, 7 (38), 3 nel quale si introduce l'idea che il principio agisce come una forma che naturalmente si esprime all'esterno [12]; inoltre, B. aggiunge la precisazione che questa forma esplica ed effonde qualcosa muovendo dalla propria natura [13]. Alla fine del *Conceptus III. C* si sottolinea che colui il quale si trova in un tempo e un luogo determinati può conformarsi agli enti divini nelle sue operazioni. La citazione paolina «In carne consistentes non secundum carnem vivimus» [14] chiude questa serrata argomentazione. La trattazione plotiniana di VI, 7 (38) verte sulla natura intelligibile dei principi ed è volta a mostrare come la generazione e l'ordinamento presenti nel mondo fisico non implicano la necessità di postulare mutamento e deliberazione nella causa autentica, per la quale l'essere coincide con il suo 'perché'; tutta l'esposizione è metafisica e condotta a partire dalla dottrina delle cause intelligibili. In B., invece, i primi tre *Concetti* stabiliscono una polarità tra principio e mondo esplicito; essi sono mantenuti nella loro distinzione ma, insieme, è rintracciato il vincolo che li unisce così che l'uomo può accedere, restando nel mondo empirico e agendo attraverso la natura, al principio dal quale la realtà esplicita è contenuta.

2. *Forma e materia.* — La ricezione della metafisica di Plotino in B. com-

porta una semplificazione della gerarchia dei principi e una lettura di essi in senso naturalistico. La distinzione dei tre principi ipostatici (Uno sovraessenziale, Intelletto, anima, quest'ultima a sua volta articolata in livelli differenti e distinta dai λόγοι, i principi formatori inerenti ai corpi) è fortemente compressa in favore dell'opposizione tra il principio e la natura esplicata. Ciò vale innanzitutto per la distinzione tra Intelletto e anima. Nel *De la causa* l'intelletto universale è considerato come una facoltà propria dell'anima del mondo [15]. Secondo B., l'intelletto è detto da Plotino «padre e progenitore» [16] in quanto dispensatore delle forme nel mondo della natura. Nel *De la causa*, B. attribuisce questa dottrina ai Pitagorici e al *Timeo* [17]; più in generale, egli la desume dalla tradizione precedente (in particolare da Alberto Magno), assegnando però a essa un senso peculiare conforme al suo immanentismo (l'artefice interno forma la materia «da dentro»). Tuttavia, la concezione dell'Intelletto come datore delle forme per il mondo fisico non si trova affatto in Plotino, e men che mai è plotiniana l'idea che l'Intelletto sia un artefice interno alla natura. Anche la distinzione tra Uno superiore all'Essere e l'Essere/Intelletto viene a cadere. L'idea bruniana di monade e *mens* come «sustanza soprasustanziale» [18] o «unità super essenziale» [19] rinvia infatti alla dottrina della causa infinita esplicata in un infinito effetto [20] e ha poco in comune con la teoria dell'Uno trascendente, assolutamente semplice, privo di forma e al di sopra dell'Essere, potenza di tutte le cose in quanto non è nulla di ciò che deriva da esso [21]. Per l'Uno di Plotino non si può parlare di realizzazione o 'esplicazione' nella natura. Questa dif-

ferenza nella concezione del principio va ben tenuta presente, anche se le affinità tra i due autori non devono essere misconosciute. Come è stato sottolineato dagli interpreti, la dottrina plotiniana della causalità – i principi non agiscono in base ad arbitrio e riflessione, ma in virtù della loro stessa natura (teoria della 'doppia attività'), tanto che necessità e libertà convergono – può essere paragonata fruttuosamente con quella di B., nella quale hanno una posizione centrale la critica all'idea di un dio personale e al concetto di 'potenza assoluta' [22]. Tuttavia, la diversità tra le loro concezioni è segnalata dalla stessa formula «sustanza soprasustanziale», usata da B.: per Plotino, infatti, l'Uno è 'sovrasostanziale' proprio in quanto principio assolutamente semplice che *non* è in alcun modo sostanza, οὐσία. Inoltre, è estranea a B. l'idea di porre un mondo metafisico separato dal mondo fisico; da questo punto di vista, B. prosegue la linea delle critiche formulate da Aristotele alle «fantastiche idee di Platone» [23]. Si è osservato che una più adeguata interpretazione delle idee di Plotino non come sostanze o cose a sé stanti, ma come 'costanti funzionali-dinamiche' permetterebbe di attribuire a questa dottrina un senso congeniale a B. [24]. Anche se si accettano queste precisazioni, tuttavia, permangono alcune differenze, che emergono soprattutto quando si paragona lo statuto accordato dai due filosofi alla natura fisica e alla materia. Nel *De la causa* B. si riferisce alla dottrina della materia intelligibile formulata nel trattato II, 4 (12) *De la materia*. Plotino ammette l'esistenza di due materie: alla materia dei corpi va aggiunta quella del mondo intelligibile, concepita come il principio di indeterminazione e

il sostrato a cui ineriscono le differenze che determinano le molteplici forme [25]. Diversamente dalla materia sensibile, la materia intelligibile possiede tutte le cose insieme e non è associata al cambiamento [26]; inoltre, essa è sostanza e non è male [27]. Nel *De la causa* Teofilo offre una dettagliata parafrasi di II, 4 (12), 4 = 160-161 [28]; l'importanza di Plotino come fonte di ispirazione per la dottrina della materia in B. è ben nota (↗ MATERIA). Tuttavia, anche in questo caso B. adatta la teoria di Plotino finendo per modificarla profondamente. In effetti, B. si serve della concezione di Plotino per proporre una propria teoria unificata della materia nella quale l'eterogeneità delle due materie, sostenuta da Plotino e mantenuta nell'esegesi di Ficino [29], viene a scomparire: la materia, per B., è *una* [30]. I caratteri assegnati da Plotino alla materia intelligibile sono applicati da B. al suo concetto di materia unificata: in tal modo, un unico principio materiale è concepito come appropriato sia alle realtà corporee, sia a quelle incorporee [31]. Ne consegue che nel *De la causa* Plotino è richiamato come fonte per una concezione che in realtà è agli antipodi rispetto alla sua dottrina della materia sensibile (inerte, priva di potenza causale e incapace di generare alcunché) [32]. Non a caso la dottrina della materia intelligibile, formulata in II, 4 (12), occupa una posizione tutto sommato marginale in Plotino ed è abbandonata nei trattati della piena maturità, dove prevale l'esigenza di distinguere la struttura del mondo intelligibile rispetto a quella di un composto ileomorfo. Sulla base di queste precisazioni, si può concludere che il richiamo di B. al trattato II, 4 (12) deve essere valutato con prudenza ed è strutturalmente molto

simile alle allusioni a VI, 7 (38) nel *De umbris*: da un lato, è evidente che Plotino costituisce una fonte per B.; dall'altra, è altrettanto evidente che le dottrine plotiniane sono modificate in senso naturalistico, tanto da rovesciare il loro intento originario.

Considerazioni del tutto analoghe possono essere proposte per la ripresa della tesi plotiniana secondo cui non è l'anima a essere nel corpo, ma il corpo nell'anima, che è il principio da cui il corpo dipende: «Il corpo dunque è nell'anima, l'anima nella mente, la mente o è Dio, o è in Dio, come disse Plotino» [33]. Si tratta di un tema ricorrente: anche nel *De la causa* B. pone l'accento sul tipo spirituale di presenza dell'anima nel cosmo e sulla sua distinzione rispetto a una presenza di tipo corporeo e dimensionale. L'analogia con Plotino è chiara: oltre a IV, 3 (27), sono certamente presenti a B. i trattati dedicati all'onnipresenza degli intelligibili – VI, 4-5 (22-23) –, a cui egli allude nel *De la causa* [34]. Anche in questo caso, però, tesi di sicura matrice plotiniana sono sottoposte ad adattamenti e correzioni in senso naturalistico: l'immanenza dell'anima rispetto a ciò che è contenuto in essa è infatti concepita da B. in modo tale da sottolineare l'interdipendenza causale tra forma e materia; esse sono l'una causa della determinazione dell'altra [35]. L'idea di una interazione tra forma e materia è del tutto conforme alla concezione immanentistica di B., ma è diversa da ciò che si trova in Plotino, secondo il quale soli principi sono quelli intelligibili, mentre la materia è priva di potere causale. A conferma di queste conclusioni va sottolineato un ulteriore punto. Nel *De la causa* Teofilo sintetizza la tesi plotiniana secondo cui la sostanza spirituale contie-

ne quella materiale. Subito dopo, Dionisio aggiunge a conferma di questa dottrina le parole di Virgilio sullo *spiritus* che vivifica il cosmo dall'interno («spiritus intus alit»), tratte dal VI libro dell'*Enaide* (↗ SPIRITO), giudicandole conformi alla dottrina di Pitagora [36]. L'accostamento tra l'anima del mondo plotiniana e lo *spiritus* di Virgilio è un aspetto tipico dell'esegesi di Ficino, così come tipica della ricezione di Virgilio nel Rinascimento è l'idea che le sue dottrine fossero non tanto stoiche, quanto platoniche o pitagoriche [37]. Il parallelo istituito da Ficino tra lo *spiritus* di Virgilio e l'anima del mondo di Plotino è, in effetti, uno dei segnali più chiari della trasformazione rinascimentale di Plotino in senso naturalistico e ha, ad esempio, una posizione centrale in Campanella (↗ PLOTINO nella sezione campanelliana della *Enciclopedia*). Rispetto a Campanella il caso di B. è più complesso, perché molto più estesa è la sua conoscenza delle *Enneadi* e la presenza di Plotino nelle sue opere. In ogni caso, il *De la causa* dimostra come B. incorpori la metafisica di Plotino e la lettura in senso naturalistico dell'anima del mondo proposta da Ficino all'interno della sua originale concezione del cosmo e della causalità.

3. *Gnoseologia e antropologia*. — Il *Conceptus XIX*. T del *De umbris* espone la distinzione di sette gradi per i quali si ascende al principio; questa dottrina è attribuita a Plotino, ma si trova in realtà nel riassunto di Ficino per VI, 7 (38), 36 = 727 ed è comunque sottoposta da B. ad alcune correzioni [38]. Nella formulazione di B., essa comprende le seguenti tappe: purificazione dell'animo, attenzione, intenzione, contemplazione dell'ordine, comparazione che si compie in base all'ordine, negazione o

separazione, voto. A questi sette gradi B. aggiunge la trasformazione di sé nella cosa («transformatio sui in rem») e la trasformazione della cosa in sé («transformatio rei in seipsum»). È chiara la presenza del tema della 'conversione' plotiniana, l'ascesa e il ricongiungimento della nostra anima ai principi superiori (l'Intelletto e lo stesso Uno sovraessenziale). Che d'altronde la dottrina della conversione sia ben presente a B. si evince anche dal *Conceptus XVIII*. S, che contiene una citazione di VI, 7 (38), 33 = 724, in cui Plotino («Platoniorum princeps») espone il modo in cui l'Intelletto si ricongiunge al primo principio, rapito dall'amore e andando oltre la figura visibile [39]. Paralleli sulla dottrina dell'anima e della conversione si trovano anche altrove, specialmente nei *Furori*, la cui matrice plotiniana, spesso mediata da Ficino, è stata più volte fatta oggetto di attenzione da parte degli specialisti [40]. Le allusioni implicite ed esplicite a Plotino sono infatti numerose e l'ispirazione generale dell'opera ricalca da vicino la dottrina plotiniana della conversione. Sebbene manchi un riferimento esplicito a Plotino, l'itinerario descritto nel sonetto su Atteone, che conduce all'identificazione dell'intelletto con la divinità e all'assorbimento in essa («Vedde: e 'l gran cacciator dovenne caccia»), è stato messo in parallelo con il motivo platonico della 'assimilazione a dio' e con il ritorno 'mistico' dell'anima all'Uno in Plotino [41]. Ai sette gradi elencati nel *De umbris* corrisponde nei *Furori* una più schematica distinzione di tre 'preparazioni' che B. attribuisce al «libro *Della bellezza intelligibile*» – V, 8 (31) – del «contemplativo Plotino»: «“La prima è proporsi de conformarsi d'una similitudine divina” [...]; “secondo è

l'applicarsi con tutta l'intenzione et attenzione alle specie superiori; terzo il cattivar tutta le voluntade et affetto a Dio"» [42]. In realtà, esattamente come nel *De umbris*, la fonte non è tanto Plotino, quanto Ficino, il cui riassunto per v, 8 (31), 11 è intitolato «Tres gradus in contemplatione divina, ac tres ad eam preparationes» [43]. Sia direttamente che attraverso Ficino, dunque, la concezione plotiniana dell'ascesa verso il principio costituisce per B. una fonte importante. D'altra parte, B. adatta e modifica la fonte plotiniana secondo coordinate ormai familiari. Ad esempio, nel *De umbris* la ripresa di concetti plotiniani nella sezione sui *Trenta concetti delle idee* deve essere collegata alla sezione sulle *Trenta intenzioni delle ombre*: in questo modo, risulta chiaro che per B. il fine non è quello di emanciparsi dai sensi per accedere intellettualmente agli archetipi intelligibili, ma quello di trovare nella dimensione stessa dell'ombra la via d'accesso a ciò che si trova oltre l'orizzonte dei corpi [44]. Anche per quanto riguarda il mito di Atteone, è importante notare che la contemplazione del *furioso* non arriva alla divinità assoluta (Apollo), ma alla sua «potenza et operazion esterna», simboleggiata da Diana [45]. Per Plotino, l'ascesa conoscitiva può attingere un totale affrancamento dai sensi e dalla ragione discorsiva: l'uomo, in virtù della parte superiore e puramente intellettuale della sua anima, non discesa dal mondo intelligibile, riesce a condividere il pensiero archetipo, non discorsivo e privo di immagini proprio dell'Intelletto, fino a oltrepassarlo rivolgendosi allo stesso Uno sovraessenziale [46]. Per B., invece, l'applicazione della mente al mondo visibile è condizione stessa del nostro accesso al prin-

cipio, così come lo sono immaginazione e memoria.

Particolarmente importanti a questo riguardo sono i riferimenti a Plotino – mediati in modo decisivo da Ficino – nel *Sigillus sigillorum*. Come nei *Furori*, la dottrina plotiniana dell'ascesa conoscitiva è una sicura fonte per B. [47]; tuttavia, B. sottolinea qui non soltanto i punti di contatto con Plotino, ma anche le differenze. B. fa riferimento a III, 6 (26), 4.18-23 = 307, alcune linee di difficile interpretazione, relative alla genesi di affezioni come la paura, interpretando le quali Ficino afferma che secondo Plotino esisterebbe un tipo infimo di immaginazione (φαντασία, *imaginatio*) proprio dei vegetali [48]. Questo tipo di immaginazione (tale, precisa Ficino, «per translationem quandam») si aggiunge agli altri due distinti da Plotino in III, 6 (26), 4: quello dell'anima discorsiva, simile per un certo aspetto alla ragione, e quello sensibile dell'anima irrazionale [49]. B. parafrasa fedelmente Ficino il quale, a sua volta, offre una sistematizzazione della discussione plotiniana (la classificazione dei tre tipi di immaginazione non è come tale presente nel passo di Plotino). Come spesso accade, B. attribuisce direttamente a Plotino l'esegesi di Ficino; di conseguenza, B. richiama l'esistenza in Plotino di una terza specie di immaginazione collocata nell'ambito vegetale e distinta sia da quella discorsiva sia da quella sensibile. Il retroterra plotiniano e ficiniano di tutta la discussione è evidente, ma B. prende esplicitamente le distanze dalle dottrine che parafrasa. Egli infatti contesta la tesi, attribuita ai Platonici e agli Aristotelici, secondo cui l'immaginazione sensibile si trova negli esseri bruti senza l'immaginazione razionale: questo modo di ragionare,

osserva B., è più arbitrario e radicato nella fede che dimostrato con la ragione. Contro la gerarchia tra i tipi di immaginazione e le facoltà conoscitive dell'anima, B. fa valere la tesi secondo cui una mente indivisibile («individua mens») è intima alle cose più di quanto le cose divisibili siano intime a sé stesse. La gerarchia delle facoltà, secondo B., deve essere spiegata facendo riferimento al modo in cui cose diverse sono in grado di accogliere l'unica mente indivisibile immanente in tutte [50]. L'approvazione per Plotino/Ficino non è incondizionata: «Plotinus [...] si non ex toto, magna tamen ex parte nobis consentire videtur» [51]. La presa di distanza è ancor più netta poco dopo, quando B., fondandosi su Ficino e in particolare sul commento a I, 4 (46), 9, attribuisce a Plotino la distinzione tra due tipi di ragione posti tra immaginazione e intelletto: una speculativa e protesa in alto verso l'intelletto, una attiva e inclinata verso il basso, ossia verso l'immaginazione. Commentando questa distinzione, B. nota: «cur, inquam, non dixerim eandem potentiam hic et nunc passivam, laborantem, declinantem, tunc et ibi adsurgentem, non laborantem et activam?» [52]. La distinzione delle facoltà a cui B. si richiama non va tanto attribuita a Plotino, quando a Ficino che compendia e sistematizza Plotino in un senso non sempre fedele al contenuto delle *Enneadi*. Tuttavia, se valutate in una prospettiva più generale le osservazioni di B. segnalano una profonda distanza rispetto alla stessa fonte plotiniana. Plotino distingue accuratamente più livelli nelle facoltà dell'anima (l'intuizione intellettuale, l'anima discorsiva, l'immaginazione e la percezione, con ulteriori sottili distinzioni e qualificazioni interne), an-

corando queste dottrine alla sua metafisica nella quale sono distinti i diversi livelli ontologici a cui appartengono i principi intelligibili (l'Intelletto, l'anima, la natura e i principi formali che derivano dall'anima). Questa complessa struttura gradualistica è sottoposta da B. a una radicale semplificazione in senso monistico e immanentistico, del tutto analoga a quella che si è notata sopra nell'ontologia e nella cosmologia. A B. interessa sottolineare la continuità dei vari gradi della conoscenza, la quale trova fondamento nell'unità indivisibile della mente universale immanente alla natura esplicita (↗ INFINITO). In questa prospettiva, la distinzione plotiniana tra i livelli dell'anima e tra i tipi di conoscenza che ciascuno di essi può attingere perde molto del suo significato.

Sulla base di queste considerazioni è possibile affrontare il rapporto tra la concezione della memoria di B. e quella di Plotino [53]. In IV, 3-4 (27-28) e IV, 6 (41) Plotino sviluppa una teoria della memoria antiempiristica, rivolta in particolare contro Aristotele e gli Stoici, nella quale la memoria è identificata con una capacità spontanea dell'anima, irriducibile alla conservazione di impressioni ricevute dai sensi. La memoria (come di consueto articolata in più livelli interni correlati all'immaginazione) è concepita come una via d'accesso alla stessa conoscenza noetica (Plotino offre un'originale rilettura dell'anamnesi di Platone, che ne approfondisce alcuni aspetti modificandone altri) [54]. In IV, 6 (41), 1 = 452-453 si trova una batteria di argomenti antiempiristici sulla sensazione e la memoria, diretti a distinguere queste facoltà dell'anima dalla ricezione di impronte provenienti dagli oggetti esterni; questa sezione

è parafrasata nel *Sigillus sigillorum* [55]. Più in generale, si è sottolineato che la concezione plotiniana della memoria è fonte per le opere mnemotecniche di B., dove la memoria non è associata alla conservazione dei dati sensibili, ma all'ascesa noetica verso il principio [56]. Tutto ciò è innegabile, ma, anche in questo caso, alle analogie si uniscono profonde differenze. Se, infatti, è vero che Plotino concepisce la memoria in senso antiempiristico e come una via d'accesso agli intelligibili, è però altrettanto vero che per Plotino la memoria (qualsiasi memoria, anche quella delle realtà superiori) è subordinata al pensiero puramente intellettuale e privo di immagini [57]. Il fine dell'ascesa filosofica sta nel ricongiungere la nostra anima discesa in un corpo alla sua parte più alta, affrancandosi così dal mondo sensibile e dai suoi condizionamenti. Rispetto a questo ideale ascetico e intellettuale, la 'combinatoria fantastica' di B. e la sua concezione dell'arte della memoria appaiono agli antipodi (↗ ARTE DELLA MEMORIA, MNEMOTECNICA).

4. *Conclusioni.* — Allusioni a Plotino e al commento di Ficino si trovano anche nelle opere magiche, soprattutto nel *De magia* come pure nella *Lampas triginta statuarum*. Una presentazione dettagliata non può essere proposta in questa sede, ma basterà notare che, anche in questo caso, le tesi portanti della metafisica plotiniana passano in secondo piano rispetto a temi più congeniali a B. (ad esempio la demonologia) [58]. È ora possibile trarre alcune conclusioni. In primo luogo, la presenza di Plotino in B. appare sostanzialmente omogenea nell'intero *corpus*. Non è dunque possibile isolare una 'fase plotiniana' nella sua evoluzione. D'altra parte, i ri-

ferimenti a Plotino, per quanto numerosi e importanti, sono sempre (fin dal *De umbris idearum* e dal *Sigillus sigillorum*) chiaramente soggetti a qualificazioni e adattamenti. In primo luogo, cruciale è la mediazione di Ficino, la cui esegesi in senso naturalistico fa da sfondo costante alla ricezione di Plotino in B. In secondo luogo, l'adattamento ficiniano di Plotino è a sua volta incorporato nell'originale concezione monistica e naturalistica di B. Come si è visto, queste coordinate si ritrovano in tutte le allusioni a Plotino, tanto nella cosmologia e nell'ontologia, quanto nella gnoseologia e nella dottrina dell'ascesa noetica. Stabilire, sulla base di queste considerazioni, se B. possa definirsi o meno un seguace di Plotino e del Neoplatonismo è molto difficile [59]. Sicuramente Plotino è una costante fonte di ispirazione per B.; d'altra parte, è evidente la trasformazione che B. impone alla sua fonte, in un senso spesso difforme dall'originale e che può essere compreso soltanto in base alle coordinate proprie del pensiero bruniano. L'appellativo di «contemplativo», che B. assegna a Plotino nei *Furori* [60], segnala probabilmente non solo l'ammirazione di B. per Plotino, ma anche la coscienza della diversità che li separa.

NOTE. [1] F. TOCCO, *Le opere latine di G. B. esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, 1889, 332; critica di Tocco in E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di G. B.*, Pisa-Roma, 2003, 82-83. — [2] Cfr. *De umbris*, § 54, 6, BOMNE I 86; § 61, 3, BOMNE I 94; § 71, 2, BOMNE I 102; § 72, 3, BOMNE I 102. Ulteriori riferimenti si trovano negli apparati e nel commento di R. STURLESE e N. TIRINNANZI in BOMNE I, 86-115 e 429-475. — [3] *Enn.*, VI, 7 (38), 1.1-5 = 692; cfr. PLATO, *Tim.*, 34 A-C; 41

B-E. Nei riferimenti ai trattati di Plotino seguono la numerazione delle linee di PLOTINI *Opera*, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzler, 3 voll., Oxonii, 1964-1982; è inoltre indicata la pagina della traduzione di Ficino: cfr. PLOTINI *Opera omnia*, cum Marsilii Ficini interpretatione..., Fac-similé de l'édition de Bâle, Pietro Perna, 1580, Enghien-les-Bains, 2008. – [4] *De umbris*, § 54, 6, BOMNE I 86. – [5] La dottrina è richiamata in *De umbris*, §61, 3, BOMNE I 94, dove B. si basa sul riassunto di Ficino per VI, 7 (38), 5 in PLOTINI *Opera omnia*, 697. – [6] Cfr. L. CATANA, *The Concept of Contraction in G. B.'s Philosophy*, Aldershot, 2005. – [7] *De umbris*, § 54, 11, BOMNE I 86. – [8] Cfr. *Conceptus* x. κ, § 63, BOMNE I 96. – [9] *De umbris*, § 55, 2, BOMNE I 86. – [10] Ivi, § 55, 13-14, BOMNE I 88. – [11] Ivi, § 56, 2-5, BOMNE I 88. – [12] In PLOTINI *Opera omnia*, 695. – [13] *De umbris*, § 56, 6, BOMNE I 88: «aliquid e sua natura explicante et effundente». – [14] 2 *Cor.*, 10, 3. – [15] *Causa*, OIB I 652. – [16] Plotino riferisce spesso l'appellativo 'padre' all'Uno e all'Intelletto: per una lista dei luoghi, cfr. J. H. SLEEMAN (†) & G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven, 1980, 828-829 s.v. πατήρ b). – [17] *Causa*, OIB I, 686; cfr. *Sig. sigill.*, § 170, 7 BOMNE II 274. Per ulteriori riferimenti, cfr. L. CATANA, *The Concept of Contraction*, 27 nota 94. – [18] *Cena*, OIB I 557. – [19] *Furori*, OIB II 678. – [20] Cfr. E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno*, 4-7. – [21] Cfr. III, 8 (30), 9.1-2 = 351; V, 2 (11), 1.5-7 = 494; VI, 7 (38), 32.12-14 = 723. – [22] Cfr. A. DEL PRETE, «L'attiva potenza dell'efficiente» et l'univers infini. G. B. à propos de l'oisiveté de Dieu, in T. DAGRON, H. VÉDRINE (éds.), *Mondes, formes et société selon G. B.*, Paris 2003, 113-130, con *status quaestionis*. – [23] *Causa*, OIB I 720. Cfr. E. CANONE, *Il dorso e il grembo*, 19-20. – [24] Così TH. LEINKAUF, *Einleitung* a G.B., *De la causa, principio et uno / Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, BW III, p. xxv, nota 37. – [25] Cfr. II,

4 (12), 4 = 160-161. – [26] Cfr. II, 4 (12), 3.13-14 = 160. – [27] Cfr. II, 4 (12), 5.12-39 = 161-162; 15.14-37 = 169. – [28] *Causa*, OIB I 710; cfr. anche ivi, 716 dove Plotino è chiamato «prencipe nella setta di Platone». – [29] In PLOTINI *Opera omnia*, 150. – [30] *Causa*, OIB I 711. – [31] Cfr. L. CATANA, *The Concept of Contraction*, 44-46. – [32] Cfr. III, 6 (26), 7 = 210-211. – [33] *Furori*, OIB II 566. Cfr. IV, 3 (27), 20.41-51 = 387; ulteriori paralleli nella nota *ad loc.* di M. A. Granada, OIB II 566 nota 42. – [34] Cfr. *Causa*, OIB I 669-670: l'esempio della voce è desunto da VI, 4 (22), 12 = 654-655. – [35] Cfr. *Causa*, OIB I 668 (♂ MATERIA). – [36] *Causa*, OIB I 663; cfr. *Aen.*, VI, 724-727. – [37] Si veda in particolare, l'*excursus* intitolato «Coelum est spiritus, et flatus, et verbum animae mundanae: atque est ubique quamvis occultum» nel commento di Ficino a II, 1 (40), in PLOTINI *Opera omnia*, 87-88. – [38] Cfr. *De umbris*, § 72, 2-8, BOMNE 102-104 e il commento *ad loc.* di N. TIRINNANZI, BOMNE I 441. – [39] Cfr. *De umbris*, § 71, 2-6 BOMNE I 102. – [40] Plotino è più volte menzionato nei *Furori*: cfr. OIB II 513, 566, 572, 599, 611. Per maggiori dettagli, cfr. J. SARAUEW, *Der Einfluß Plotins auf G. B.s* Degli Eroi *Furori*, Borna-Leipzig, 1916. – [41] Cfr. *Furori*, OIB II 575 e W. BEIERWALTES, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol* G. B.s, «Zeitschrift für philosophische Forschung», xxxii, 1978, 345-354. – [42] *Furori*, OIB II 611. – [43] PLOTINI *Opera omnia*, 552. – [44] Rinvio alle osservazioni di N. TIRINNANZI in BOMNE I 397. – [45] Cfr. *Furori*, OIB II, 577. – [46] Cfr. in particolare, IV, 8 (6), 1 = 468 e 8 = 476; VI, 7 (38), 35.42-45 = 727. Sul pensiero non discorsivo in Plotino e la possibilità di attingerlo da parte dell'uomo vi è un'ampia letteratura. Per maggiori dettagli cfr. R. CHIARADONNA, *Plotin, la mémoire et la connaissance des intelligibles*, «Philosophie antique», ix, 2009, 5-33. – [47] Il dossier è discusso da L. CATANA, *The Concept of Contraction*, 7-28. – [48] Cfr. *Sig. sigill.*,

§ 132, 10, BOMNE II 216. – [49] In PLOTINI *Opera omnia*, 300-301. – [50] *Sig. sigill.*, §131, 16-19, BOMNE II 214-216. – [51] Ivi, § 132, 10-12, BOMNE II 216. – [52] Ivi, § 135, 6-9, BOMNE II 222. Per la distinzione di Ficino cfr. PLOTINI *Opera omnia*, 27. – [53] Cfr. L. CATANA, *The Concept of Contraction*, 70-81. – [54] Cfr. R. CHIARADONNA, *Plotin, la mémoire*. – [55] *Sig. sigill.*, § 124, 11, BOMNE II 202. – [56] Cfr. L. CATANA, *The Concept of Contraction*, 80. – [57] Cfr., ad esempio, IV, 4 [28], 4.6-7 = 399. – [58] Cfr. D. GIOVANNOZZI, «*Porphyrius, Plotinus et alii Platonici*». *Echi neoplatonici nella demonologia bruniana*, «*Bruniana & Campanelliana*», VI, 2000, 1, 79-103. – [59] Ovviamente una discussione di questo vasto dossier dovrebbe far riferimento non solo a Plotino e al commento di Ficino, ma anche alle altre 'fonti neoplatoniche' di B. a cominciare da Cusano. – [60] *Furori*, OIB II 611.

BIBLIOGRAFIA. F. TOCCO, *Le opere latine di G. B. esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, 1889; J. SARAUEW, *Der Einfluß Plotins auf G. B.s Degli Eroici Furori*, Bornha-Leipzig, 1916; W. BEIERWALTES, *Actaeon. Zu einem mythologischen Symbol G. B.s*, «*Zeitschrift für philosophische*

Forschung», XXXII, 1978, 345-354; PLOTINI *Opera*, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, 3 voll., Oxonii, 1964-1982; J. H. SLEEMAN (†) & G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven, 1980; D. GIOVANNOZZI, «*Porphyrius, Plotinus et alii Platonici*». *Echi neoplatonici nella demonologia bruniana*, «*Bruniana & Campanelliana*», VI, 2000, 1, 79-103; E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di G. B.*, Pisa-Roma, 2003; A. DEL PRETE, «*L'attiva potenza dell'efficiente*» et l'univers infini. *G. B. à propos de l'oisiveté de Dieu*, in T. DAGRON, H. VÉDRINE (éds.), *Mondes, formes et société selon G. B.*, Paris, 2003, 113-130; L. CATANA, *The Concept of Contraction in G. B.'s Philosophy*, Aldershot, 2005; TH. LEINKAUF, *Einleitung a G. B., De la causa, principio et uno / Über die Ursache, das Prinzip und das Eine*, BW III, 2007; PLOTINI *Opera omnia*, cum latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione, Fac-similé de l'édition de Bâle, Pietro Perna, 1580, Enghien-les-Bains, 2008; R. CHIARADONNA, *Plotin, la mémoire et la connaissance des intelligibles*, «*Philosophie antique*», IX, 2009, 5-33.

RICCARDO CHIARADONNA
rchiaradonna@uniroma3.it

Immacolata Concezione

La dottrina dell'Immacolata Concezione della Vergine, proclamata dogma della Chiesa cattolica con la bolla *Ineffabilis Deus* dell'8 dicembre 1854, riguarda problematiche teologiche di grandissima rilevanza, come quella della trasmissione per via naturale a tutti gli uomini del peccato originale e della generalità della Redenzione concessa dal sacrificio di Cristo. Prevedendo un'eccezione a tali verità teologiche, costituita dall'essenzone di Maria dalla macchia del peccato originale fin dal primo istante del suo concepimento e in vista dei meriti di Cristo redentore, la Chiesa ha dovuto nel corso dei secoli sviluppare una specifica dottrina che fu oggetto di accese discussioni e persino motivo di intervento di potenze secolari affinché si giungesse a una definizione dogmatica. Una particolare intensificazione dei dibattiti in tale ambito specifico si ebbe nel basso Medioevo, quando i due principali ordini mendicanti si schierarono su posizioni opposte riguardo all'ammissibilità della dottrina dell'Immacolata: da una parte i domenicani, che sulla base di quanto contenuto nella *Summa* di S. Tommaso d'Aquino iniziarono a considerare la dottrina dell'Immacolata semplicemente come 'probabile', dall'altra i francescani, che attraverso il magistero di Giovanni Duns Scoto divennero i principali sostenitori della veridicità di quella dottrina e anche della necessità di un pronunciamento dogmatico ufficiale.

1. *La questione dottrinale: alcuni cen- ni.* — Il peccato originale si trasmette attraverso il seme di Adamo; è ovvio,

dunque, che la discendenza adamitica di Maria è stata da sempre uno dei più forti argomenti in favore della tesi macolista. E sulla natura stessa del peccato originale la definizione agostiniana di *peccatum naturae*, in base alla quale tutti sono infetti dal peccato originale in forza della naturale solidarietà dell'uomo nei confronti del peccato, dovette esercitare notevole influenza sulla teologia successiva, anche dopo la sistemazione effettuata da S. Anselmo nell'XI secolo, vero e proprio *tournant* della mariologia cristiana. Per Agostino la solidarietà con il peccato si attualizza in ciascun discendente di Adamo attraverso la generazione, che a sua volta si realizza nella concupiscenza inerente. È questa la via maestra per affermare senza ombra di dubbio che Cristo era estraneo al peccato originale, ma per questa stessa strada si metteva in pericolo il privilegio mariano, in quanto la trasmissione del peccato avrebbe in questo modo riguardato anche la madre di Cristo, concepita per via carnale e non attraverso l'azione dello Spirito Santo (opinione, quest'ultima, da sempre considerata dalla Chiesa come eretica). Uno dei tratti salienti della dottrina lapsaria agostiniana è proprio l'instaurazione di un nesso essenziale tra la concupiscenza generativa e la trasmissione del peccato originale, al punto che alcuni hanno interpretato tale nesso come pura e semplice identificazione: l'essenza del peccato sarebbe, per Agostino, la concupiscenza, nesso che S. Anselmo avrebbe definitivamente risolto dando al peccato un attributo psicologico, volontaristico, e non fisico e fisiologico, proprio della concupiscenza.

Consequente alla legge dell'univer-

salità del peccato originale è un altro concetto, centrale nella soteriologia e nella mariologia, che è quello di *debitum peccati*, ossia l'universale necessità, derivante dalla natura umana, di contrarre il peccato originale. Sul *debitum* applicato al caso di Maria le posizioni sono state diverse e anche contrastanti; le incertezze, del resto, non furono completamente risolte a tale riguardo nemmeno con la definitiva proclamazione del dogma dell'Immacolata, e la questione continua tuttora ad appassionare i teologi in vista della possibile proclamazione di un nuovo dogma, quello di Maria come coredentrica dell'umanità. Accanto a coloro che negano che la Vergine possa essere stata toccata da qualsivoglia *debitum peccati*, i teologi si suddividono a loro volta tra i sostenitori di un *debitum proximum* di Maria (la Vergine avrebbe potuto contrarre il peccato originale ma Dio ha sospeso nel suo caso l'applicazione della legge) e i sostenitori di un suo *debitum remotum* (Maria avrebbe potuto essere inclusa nei disegni peccaminosi di Adamo ma Dio l'ha esentata da questi disegni e quindi dalla contrazione del peccato originale).

Ciò che risulta interessante notare di queste discussioni è l'estrema fluidità delle interpretazioni date alla dottrina di Tommaso, che nel xvi secolo prese due strade precise, contrarie l'una all'altra ma entrambe sorte all'interno della scuola domenicana: quella segnata da Tommaso de Vio, il Caietano, e quella inaugurata da Ambrogio Catarino Politi, prevalentemente macolista la prima, immacolista la seconda, ma entrambe basate su una personale interpretazione della dottrina dell'Aquinate. Per il Caietano l'opinione della totale preservazione di Maria dal peccato ori-

ginale, e più precisamente dal *debitum*, sostenuta in passato dai francescani Duns Scoto e Francisco de Mayronis, non è ortodossa in quanto contraddice l'universalità della Redenzione, che non può conoscere eccezioni; da tali premesse, derivanti da un'interpretazione letterale di taluni luoghi della *Summa*, il Caietano giunge a una sorta di Immacolata 'a metà', un'Immacolata ottenuta mediante una «Sanctificatione Mariae ante animationem» che fa però iniziare la vita terrena di Maria nel peccato. Dall'altra parte c'è il Catarino, il quale formula una chiara e personale concezione anti-debitista, derivante anche dalla sua particolare devozione all'Immacolata, propria dell'ambiente senese, e dalle sue letture scotiste [1]: per Catarino esiste in Maria una ragione di necessità teologica che, trascendendo qualsiasi congruenza basata sulla naturale discendenza adamitica, reclama la sua non inclusione nell'Adamo sovranaturale. E tale ragione è la sua maternità divina, che conferisce a Maria una trascendenza assoluta nei confronti del peccato. In una posizione intermedia si sarebbe collocato successivamente il gesuita Francisco Suárez, che partendo da una refutazione del pensiero di Catarino, e quindi sostenendo la presenza del *debitum* in Maria, si opponeva in realtà anche alla dottrina del Caietano [2]. Si tratta in ogni caso di correnti dottrinali che si basano tutte sulle diverse e contrastanti interpretazioni del magistero del Dottore Angelico e che avrebbero acquisito un significato del tutto particolare dopo il Concilio di Trento. L'interpretazione stretta, letterale, di Tommaso fatta dal Caietano sul tema dell'Immacolata costituì la base teorica per quel gruppo di teologi spagnoli che nel xvii secolo

contrastarono il dilagante movimento immacolista, difeso e attivamente sostenuto dai sovrani asburgici; e tutto ciò nonostante il pronunciamento tridentino, che se non definiva l'Immacolata come dogma di fede spostava senza dubbio l'asse del dibattito teologico verso la questione del *debitum* piuttosto che su quella – ormai superata – del concepimento di Maria nel peccato.

2. *Connotazioni politiche di una polemica dottrinale.* — L'Immacolata Concezione andò acquisendo nel corso del tempo anche precise connotazioni di carattere politico, visto che diverse monarchie europee individuarono nella devozione all'Immacolata e nella difesa della sua dottrina un potente strumento di identificazione nazionale e di eccitamento della pietà popolare. Attaccata nelle sue basi dottrinali dalle riforme protestanti, la Chiesa di Roma per moltissimo tempo non ritenne opportuno giungere, in questo campo specifico, al pronunciamento dogmatico. Il Concilio di Trento, infatti, si limitò a fissare il principio dell'universalità del peccato originale e della sua trasmissione, ammettendo però ufficialmente la possibilità dell'essenzone di Maria dall'applicazione di questa legge, con un esplicito rinvio alle costituzioni apostoliche *Cum praeexcelsa* (1477) e *Grave nimis* (1482-1483) volute dal francescano conventuale Sisto IV, particolarmente favorevoli alla dottrina dell'immacolato concepimento. A partire dalla metà del xvi secolo il clima di generale irrigidimento dottrinale che calò non solo sui rapporti tra Chiesa cattolica e chiese riformate (si veda la nascita della teologia controversista) ma anche all'interno della stessa Chiesa di Roma, e di cui furono protagonisti soprattutto gli ordini reli-

giosi, non risparmiò l'annosa questione del privilegio mariano. Celebre è ad esempio lo scontro che vide opporsi il gesuita Juan de Maldonado, professore di teologia scolastica presso il collegio di Clermont, alla maggior parte dei professori di teologia della Sorbona di Parigi, poiché aveva negato nei suoi corsi che la Vergine era stata concepita senza peccato. In realtà Maldonado aveva semplicemente affermato che, vista la scarsa solidità dell'argomentazione patristica in proposito e visto il comportamento dei padri conciliari, l'Immacolata poteva essere considerata come la dottrina più probabile («probabilior») e che sarebbe stato scorretto sia definirla dogmaticamente, sia trattare tale dottrina dal pulpito come se fosse una verità di fede, sia instillare nei fedeli l'avversione nei confronti di coloro che si schieravano contro la definizione dogmatica [3].

Gli scontri più violenti tra macolisti e immacolisti avvennero agli inizi del xvii secolo in Spagna, complice l'attitudine della monarchia asburgica a ergersi a campione dell'ortodossia cattolica e a difensore dell'unità della dottrina. Si tratta del resto di anni di svolta nella storia dei rapporti tra Santa Sede e monarchia asburgica, in cui ai tentativi di sganciamento dal peso politico della Spagna, messi in atto in special modo dai pontificati Aldobrandini e Borghese, corrispose il rinnovato sforzo da parte di Filippo III di costruire una religione nazionale che sottintendesse anche uno specifico rapporto tra sudditi e sovrano. L'Immacolata Concezione, la cui definizione dogmatica nel corso del Seicento fu costantemente richiesta, a tratti pretesa, dalla monarchia spagnola si prestava in modo particolare a diventare il simbolo di una

religione dell'onore maschile e della purezza femminile che si faceva specchio a sua volta di una vera e propria ossessione nei confronti dell'eterodossia religiosa e di una monarchia che si voleva presentare su scala continentale e addirittura planetaria come immune dalla macchia disonorante ed ereditaria dell'eresia, quella colpa che si trasmette di padre in figlio, specie nel caso di giudaizzanti e *moriscos* [4].

3. *Il contesto politico-culturale delle dispute dottrinali post-tridentine* — Per comprendere a pieno il significato dell'intervento di C. nella controversia sull'Immacolata Concezione bisogna avere ben presente il contesto non solo culturale e dottrinale ma anche politico ed ecclesiologico degli anni a cavallo tra Cinquecento e Seicento, e in modo particolare la posizione che assunse in maniera sempre più netta la monarchia asburgica. L'interventismo spagnolo in questioni di carattere dottrinale era in effetti iniziato prima dei disordini immacolisti di Siviglia del 1613, evento che diede l'avvio alla lunga contrattazione tra Madrid e Roma per la proclamazione del dogma. Fu nel 1588 che una controversia teologica di grandissimo spessore e dalle conseguenze politiche imprevedibili era esplosa in tutta la sua virulenza. Proprio quell'anno veniva infatti dato alle stampe a Lisbona il trattato di un gesuita spagnolo, Luis de Molina, che aveva lo scopo di fornire una soluzione nuova e — secondo il suo autore — rivoluzionaria allo spinoso problema della 'concordia' tra grazia e libero arbitrio nel processo di giustificazione accordando un peso preponderante alla libertà umana. Non è possibile indugiare in questa sede sui dettagli della complessa controversia *de auxiliis divinae gratiae*,

che vide opporsi per parecchi anni gesuiti e domenicani. Sorta in Spagna, la disputa venne successivamente avocata a Roma da Clemente VIII nel 1594 e si concluse solo sotto Paolo V, nell'agosto del 1607, quando si decise che l'opera di Molina non poteva essere né condannata né approvata. Si metteva in tal modo a tacere la questione proibendo alle due parti di innescare nuovamente la polemica, sia verbalmente che per iscritto; un'imposizione del silenzio che scontentò profondamente i domenicani, certi fino a poco tempo prima di essere a un passo dalla condanna della dottrina molinista. L'accusa che i domenicani muovevano ai gesuiti era essenzialmente quella di essere dei falsi tomisti, dei tomisti 'impuri', in quanto la 'scienza media', il cardine del sistema molinista, contraddiceva secondo loro la dottrina di Tommaso (e quindi il sistema agostiniano della grazia), da cui si poteva dedurre il concetto di mozione fisica, secondo il quale l'uomo, in virtù del dono della grazia, è 'fisicamente' mosso e portato a compiere il bene. In tal modo il libero arbitrio veniva compresso a livelli non lontani dal luteranesimo e dal calvinismo.

Nel pieno di questo scontro — che era all'inizio di tipo dottrinale ma che assunse sempre di più coloriture di carattere politico, in quanto la monarchia spagnola di Filippo II mal tollerò il colpo di mano di Clemente VIII di sottrarre la questione alla competenza del Sant'Uffizio — C. decise di intervenire scrivendo nel 1591 un'opera dal titolo *De auxiliis contra Molinistas et pro Thomistis* (andata perduta), in cui criticava la posizione assunta dai suoi confratelli spagnoli difendendo l'importanza del libero arbitrio (così schiacciato nell'interpretazione di Domingo Báñez, il

principale tomista 'rigido' accusatore dei gesuiti) e mettendo in evidenza la scarsa attendibilità del concetto di premozione fisica. Nel XIII libro della sua *Theologia*, inoltre, iniziata nel 1613 e portata a compimento ancora prima della sua scarcerazione, in cui il filosofo di Stilo affronta specificamente la questione della grazia e in particolare della predestinazione individuale *post praevisa merita*, C. scrive che la grazia infallibilmente efficace sostenuta dai tomisti puri è inconciliabile con la libertà umana; per tale motivo C. si avvicinava all'interpretazione del Molina introducendo il concetto di predestinazione conseguente, risultato della necessaria libera risposta dell'uomo alla predestinazione antecedente, senza la quale l'intero sistema soteriologico cattolico sarebbe caduto, a tutto vantaggio dell'eresia luterana e calvinista [5].

C. affrontò le due questioni – l'ausilio della grazia e l'Immacolata Concezione di Maria – da un punto di vista dottrinale; il contesto politico, come si diceva, è però estremamente significativo. Gli anni caldi delle discussioni che avvennero a Roma in seno alle congregazioni *de auxiliis*, espressamente istituite da papa Aldobrandini per trovare una soluzione alla disputa tra gesuiti e domenicani, videro infatti il moltiplicarsi dei tentativi di Filippo III (asceso al trono nel 1598) e del suo *entourage* di forzare la mano al pontefice per giungere a una definizione dottrinale della controversia. Un'azione diplomatica sempre più marcatamente filodomenicana che si sarebbe riproposta negli anni successivi: sia intorno al 1612, quando a controversia già ufficialmente chiusa da Paolo V il *Valido* di Filippo III, il duca di Lerma, istigato dal confessore regio, il domenicano

Luis de Aliaga, tentò il tutto per tutto per spingere il papa a condannare i gesuiti; sia quando, a partire dal 1615, la monarchia spagnola intraprese una vera e propria campagna diplomatica per ottenere dalla Santa Sede la definizione del dogma dell'Immacolata Concezione. In quest'ultimo caso i domenicani, da grandi favoriti delle gestioni politiche della monarchia, furono costretti a passare a una posizione difensiva, in quanto l'ordine a cui apparteneva C., tranne rare eccezioni, era contrario alla definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione della Vergine proprio sulla base di una lettura 'autentica' dei relativi passi dell'opera dell'Aquinate.

L'attitudine della Spagna nella questione dell'Immacolata, così come era accaduto nella disputa sulla grazia, fu tutt'altro che remissiva nei confronti di Roma. Nei territori di Sua Maestà Cattolica la controversia si era posta sin dall'inizio come una questione di fedeltà al tomismo. Per i domenicani i novatori, coloro che si opponevano alla pura dottrina di Tommaso, erano degli eretici che l'Inquisizione avrebbe dovuto giudicare, «porque por estos passos començaron Lutero, y Calbino, y dezian predicando, que Nuestra Señora fue concebida en pecado original, como vos, y como yo, y como las demás mugeres» [6]. Tutto diventava occasione di scandalo, di agitazione popolare, e in questo clima surriscaldato, a differenza di ciò che era accaduto a Parigi quattro decenni prima, è la teologia di Tommaso a costituire il principale terreno di scontro e di accusa reciproca. Tommaso divenne rispettivamente simbolo di sicura ortodossia oppure prova irrefutabile dell'arroganza dei domenicani, colpevoli di voler imporre la loro scuola teologica sulle

altre, irrimediabilmente tacciate di eterodossia [7]. I due ordini religiosi ufficialmente in conflitto sulla questione dell'Immacolata furono i domenicani e i francescani, ma vi è stato anche chi ha voluto individuare nei disordini andalusi un'accorta regia gesuitica. È quanto esplicitamente fa intendere lo storico domenicano spagnolo Maximiliano Canal, il quale cita a tale proposito il passo di una lettera del gesuita Lugo a un confratello della residenza di Madrid in cui suggeriva ai confratelli spagnoli di contrastare i domenicani nel campo della devozione mariana nell'intento di «distogliere forze» dall'azione incessante che a Roma i domenicani stavano compiendo nella difesa dell'agostinismo: «V. P. haga que en esa Provincia atiendan los nuestros mucho a desperatar la devoción de la Concepción, puesto que en España está tan valida, para ver si con esso se divierten los Padres dominicos, que acá nos tienen muy apretados defendiendo a S. Agustín, i juzgo que si no ai quien divierta la fuerza, vencerán en el punto principal de los auxilios» [8]. Sorprendente in ogni caso l'ammissione di una sorta di interdipendenza tra la questione *de auxiliis* e la disputa sull'Immacolata in un momento certamente successivo alla chiusura della controversia sulla grazia decretata da Paolo V. La continuità non solo temporale, ma anche di presupposti e motivazioni, tra la controversia *de auxiliis* e la disputa sull'Immacolata Concezione di Maria non poteva trovare conferma più lampante. Si apre però un interrogativo al quale è difficile dare una risposta soddisfacente. Canal non fornisce infatti né la data precisa della lettera, né il riferimento archivistico corretto. Se il Lugo a cui si riferisce Canal è il famoso teologo Juan de

Lugo, allora si può stabilire con relativa certezza che la missiva è databile a un periodo successivo al 1621, anno in cui il gesuita giunse a Roma per iniziare a insegnare teologia presso il Collegio Romano, incarico che mantenne fino al 1642. La datazione post 1621 di questa lettera è importante perché, se confermata, getterebbe una luce inedita su una questione poco indagata dalla storiografia, ossia l'intenzione manifestata da Urbano VIII (eletto pontefice nel 1623) di riaprire la controversia *de auxiliis* e, in un certo senso, anche sull'intervento di C. nella disputa sull'Immacolata, che è collocabile proprio negli anni 1624-1625.

Nella controversia sulla grazia era stata Roma ad avocare a sé una questione dottrinale nata e sviluppata in Spagna, mentre nella disputa sull'Immacolata è Madrid a forzare la situazione, cercando di ottenere da Roma la definizione del dogma sia attraverso l'istituzione di una *Real Junta de la Inmaculada Concepción*, che a fasi alterne sopravvisse fino al 1820, sia attraverso l'invio a Roma di ambasciatori straordinari che si affiancassero all'ambasciatore ordinario al fine specifico di perorare a Corte e in Curia la causa della definizione dogmatica, generando tra l'altro la palese irritazione di Paolo V e non piccoli conflitti di competenze tra i due ambasciatori spagnoli. E se nella *de auxiliis* la monarchia asburgica era intervenuta per appoggiare la causa domenicana, ora sono proprio i domenicani a dover giustificare la propria posizione dottrinale al cospetto dell'esuberante devozione immacolista dei sovrani ed eventualmente a organizzare una veloce quanto necessaria marcia indietro per conformarsi al volere regio. La storiografia domenicana, fino a quella

novecentesca, ha cercato di dimostrare il pronto adeguamento dell'ordine se non proprio agli orientamenti immacolisti della monarchia, quanto meno alla causa della definizione dogmatica, in obbedienza a una sorta di ragion di Stato dottrinale. Quando il vescovo di Cartagena Antonio de Trejo giunse a Roma nel 1618 in veste di ambasciatore straordinario per trattare con il papa la questione della definizione dogmatica, portava con sé varie lettere di raccomandazione tra cui spiccava proprio quella di Luis de Aliaga, evidentemente convintosi (o portato a convincersi) dell'utilità di una definizione dogmatica in tema di Immacolata. E nei primi mesi di quello stesso 1618 era giunto nelle mani di Filippo III un memoriale redatto da un domenicano (con ogni probabilità il padre Juan de la Puente) nel quale si consigliava apertamente al sovrano l'adozione di misure disciplinari nei confronti del suo stesso ordine – evidentemente diviso al suo interno sulla questione – al fine di ottenere, in ragione di un necessario patriottismo ecclesiastico, il totale allineamento dei domenicani alla politica regia: «Puede y debe vuestra majestad – scriveva de la Puente – poner en cura esta Religión. Puédeseles proponer a los mismos Padres que su orden es la maestra de España, por la qual excelencia debe conformarse con vuestra majestad y sus reynos en el sentir del magisterio que se platica» [9]. Un allineamento, quello che de la Puente consigliava a Filippo III di esigere, che avrebbe faticato a farsi strada nell'ordine domenicano ma che nel corso degli anni rappresentò un problema di non poco conto per coloro che si sentivano investiti della missione di preservare la purezza della dottrina di Tommaso. Il re-

alismo politico dell'Aliaga si esprime in questa occasione in maniera eclatante, tanto che il confessore regio si risolse a rivolgersi con toni tutt'altro che deferenti al maestro generale dei domenicani. Nel maggio del 1618, pochissimo tempo dopo il memoriale di Juan de la Puente e a ridosso della convocazione del capitolo generale dell'ordine che si sarebbe dovuto svolgere a Lisbona, Aliaga metteva dapprima al corrente il generale delle angustie che i domenicani di Castiglia erano stati costretti a sperimentare negli ultimi anni in ragione del successo del movimento immacolista, anche dopo i parziali pronunciamenti papali («tiene la orden contra si en la materia las Personas Reales, los Grandes, el pueblo, la Religiones, las Universidades»), per poi chiedere misure adeguate a una situazione giudicata di estrema gravità: «Sumamente deseo que alumbre Dios a V. P. R.ma para que las órdenes que fuere servido dar sean muy convenientes y el mundo las tenga por muy justificadas. Si su S.d quiere que la Orden no desista sino que tenga la doctrina que manda que no se enseñe en la Iglesia, mándeles a la Orden que lo haga assí, pero mandar en lo público que no se enseñe la doctrina y mandar en secreto que la Orden no la deje, como estoy informado que V. P. R.ma señala, no es amparar la doctrina de los santos, y es no sólomente desamparar la orden, pero antes aventurarla y perderla, y los que nos an precedido no an merezido esto a la Santa Sede» [10]. Nessuno spazio Aliaga concede in questa missiva alle ragioni dottrinali di un'eventuale adesione dei domenicani all'immacolismo. A definire tali ragioni dottrinali ci avrebbe pensato pochi anni dopo C., notoriamente non allineato all'aristotelismo e al tomismo rigi-

do coltivato all'interno del suo ordine, in modo del tutto particolare nelle province spagnole.

4. *Il contributo di C. ai dibattiti sull'Immacolata* — C. si pose l'obiettivo di richiamare l'attenzione dei vertici domenicani sulla plausibilità teologica di una adesione all'immacolismo. Quando ancora si trovava nel carcere di Castel Nuovo, in anni peraltro caratterizzati da intense trattative diplomatiche tra Roma e Madrid sulla questione specifica dell'Immacolata (non è dato sapere quanto C. ne fosse edotto), lo Stilese decise di intervenire nelle discussioni immacoliste argomentando la necessità per i domenicani di conformarsi a una dottrina che era ormai dominante nella Chiesa e nel popolo dei fedeli. Alla base dell'*Apologeticus in controversia de Conceptione beatae Virginis adversus insanos vulgi rumores*, opera composta negli anni 1624-1625 (secondo la datazione di Luigi Firpo), c'è dunque un intento prettamente 'politico', nonostante l'impianto dottrinale dell'opera. C. volle dedicare lo scritto al cardinale spagnolo Gabriel de Trejo y Paniagua, fratello del cardinale francescano Antonio de Trejo (l'ex ambasciatore straordinario per la questione dell'Immacolata), terziario francescano, membro di spicco della fazione spagnola del Sacro Collegio e fervente sostenitore dell'opinione pia e della sua definizione dogmatica [11]. Proprio da Trejo C. sperava non a caso di ottenere protezione e appoggio in vista della tanto sospirata scarcerazione; a partire dal 1615, anno della nomina a cardinale, Trejo aveva infatti accumulato prestigiosi incarichi, diventando membro fisso delle Congregazioni dell'Indice, del Concilio e dell'Inquisizione.

L'*Apologeticus*, che C. lasciò mano-

scritto e in poche copie, non ebbe verosimilmente molta diffusione negli anni immediatamente successivi; probabile anzi che sia stato presto dimenticato. Ebbe però gli onori della stampa nel tardo Seicento, quando il francescano Pedro de Alva y Astorga ritenne particolarmente opportuno raccogliere in un volume gli scritti di quattro autori domenicani che si erano pronunciati in favore del dogma dell'Immacolata — Ambrogio Catarino, lo spagnolo Vicente Justiniano Antist, il francese Guillaume Pépin e C. —, quattro voci fuori dal coro in un ordine religioso che aveva strenuamente combattuto contro la definizione dogmatica. Alva y Astorga, in due diverse pubblicazioni [12], non riprodusse però integralmente lo scritto di C., soprattutto per ragioni di delicatezza, visti i poco lusinghieri giudizi in esso contenuti sugli altri ordini religiosi. Solo nel 1969, grazie al lavoro di confronto fatto da Luigi Firpo tra i manoscritti conservati a Granada e a Roma (nell'Archivio *Propaganda Fide*) e le parziali edizioni esistenti, è stato possibile dare alla luce la versione integrale e fedele all'originale dello scritto campanelliano. Nell'*Apologeticus* C., che nel 1591, poco prima del suo arresto per la composizione della *Philosophia sensibus demonstrata*, era intervenuto nella controversia *de auxiliis* attaccando l'interpretazione di S. Tommaso adottata dai suoi confratelli spagnoli, giustifica la sua adesione all'immacolismo proprio sulla base della dottrina dell'Aquinate, punto attorno al quale ruota tutta l'argomentazione.

Gli scritti di S. Tommaso possono per C. essere interpretati sia in senso macolista, sia in senso immacolista. Il Dottore Angelico — argomenta lo Stilese — è infatti alquanto contradditto-

rio sulla questione: egli è favorevole all'Immacolata Concezione nel suo commento al primo libro delle *Sentenze*, che è un'opera ultimata e quindi più autorevole, mentre la *Summa* non è stata rivista a causa della prematura morte del santo. Se – continua C. – Tommaso avesse conosciuto la celebrazione universale della festa della Concezione, le costituzioni apostoliche di Sisto IV, i decreti del Concilio di Trento e le *Rivelazioni* di S. Brigida, tra l'altro approvate dalla Chiesa, egli avrebbe certamente ritrattato quanto aveva scritto nella *Summa* circa la purificazione di Maria dal peccato originale (*Summa*, III, 27, 2). Inoltre è anche da considerare che mentre nel commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo (*Sentenze*, I, 44) Tommaso esprimeva opinioni sue, nella *Summa* esponeva opinioni altrui. Da notare è che C. attribuisce molta importanza alle *Rivelazioni* di S. Brigida, sia perché si tratta di una testimonianza autentica, sia perché risolve un problema insolubile per Tommaso, che sulla scorta di Agostino riteneva che l'atto coniugale inficiato dalla concupiscenza non era senza peccato, e quindi non poteva generare una creatura senza colpa. Maria, però, aveva rivelato a S. Brigida che i suoi genitori non avevano agito per concupiscenza, ma solo per divina carità e quindi senza peccato. La rivelazione sembra avere un valore comprovante decisivo per C., come sarebbe accaduto nel 1858, a dogma già proclamato, nel caso delle apparizioni mariane di Lourdes di cui fu protagonista Bernadette Soubirous. Nell'*Apologeticus* lo Stilese pensò persino di inserire il racconto di una visione avuta da un domenicano vivente: «Praeterea, hoc tempore quidam frater Dominicanus, cum rogaret Deum pro

discenda huius rei veritate, vidit beatum Dominicum et divum Thomam et alios filios sancti Dominici, qui praecepit sancto Thomae ut responderet. Ac sanctus Thomas in suggestum ascendens, praedicavit de incontaminatione conceptionis mirifice. Iste vir sanctus vivit; nolo plura addere, sed quod salus ex Dominicanis est. Sunt et aliae revelationes et miracula in testimonium immaculationis, nullae autem contra, ut perspicuum sit, meliores esse Thomistae eos Dominicanos, qui librum I *Sententiarum* sequuntur, quam qui III partis doctrinam, et gloria sit Thomistarum, quod non nisi beata Virgo sui charissimi Thomae argumenta contraria bene solvere potuit» [13].

Più che un'analisi strettamente dottrinale l'*Apologeticus* è nel suo complesso un *pamphlet* polemico indirizzato contro tutti coloro che in quegli anni si erano scagliati contro l'ordine di S. Domenico in ragione del suo presunto macolismo. C. vuole invece dimostrare che non esiste teologo più favorevole alla pia opinione di Tommaso d'Aquino e che non esiste ordine più devoto all'Immacolata di quello domenicano. La disamina delle ragioni della superiorità teologica dell'ordine domenicano è molto ampia e copre la prima parte dell'opera, fino al capo VI; tale superiorità è chiara non solo rispetto agli ordini nuovi, gli ordini di chierici regolari nati nel Cinquecento, che C. liquida senza troppi riguardi, ma anche all'ordine francescano, che a suo parere ha prodotto uomini e dottrine importanti per la storia della teologia cristiana ma che comunque non possono competere con la grandezza di Tommaso, del Caietano, di Cano, Soto e di tutta la seconda scolastica spagnola. Tale *vis polemica* è peraltro strana se si considera

che lo scritto si voleva indirizzato a un cardinale così vicino all'ordine francescano, da cui C. sperava appoggio, ma che avrebbe potuto ragionevolmente infastidirsi alla lettura di commenti così poco lusinghieri nei confronti dell'ordine serafico. La seconda parte dell'*Apologeticus*, la più consistente (capi VII-XIX), affronta il nodo propriamente teologico, riabilitando completamente la conformità immacolista del pensiero dell'Aquinate: gli argomenti tomistici positivi sono insolubili per lo stesso Tommaso, mentre quelli negativi sono dedotti da S. Bernardo e da S. Agostino, e dunque già confutati o confutabili. Altri due elementi dovrebbero per C. spingere i vertici dell'ordine ad appoggiare la tesi immacolista: il comune sentire dei fedeli – alla stregua della 'fama', elemento di prova sempre più importante nella procedura giudiziaria del periodo – e le recenti deliberazioni pontificie.

Il nucleo argomentativo centrale dell'*Apologeticus* si può rintracciare nella difesa del primato teologico dell'ordine domenicano, oggetto quest'ultimo di critiche e duri attacchi in ragione della polemica immacolista, dei quali evidentemente C. doveva essere al corrente. Lo scritto si conclude con una vibrante esortazione ai confratelli, «sal terrae et lux mundi», affinché interpretino Tommaso nella maniera più giusta, senza rigidità ed eccessi, evitando in tal modo una dannosissima condanna pontificia, che sarebbe implicitamente arrivata dalla proclamazione dogmatica, e unendosi alla Chiesa e ai fedeli tutti nel difendere l'immacolato concepimento di Maria.

PAOLO BROGGIO
broggio@uniroma3.it

NOTE. [1] Cfr. G. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, 33-47. – [2] Cfr. O. CASADO, *Mariología clásica española*, 23-36; J. B. CAROL, *A History of the Controversy*. – [3] Cfr. J. I. TELLECHEA IDÍGORAS, *La Inmaculada Concepción*. – [4] Cfr. A. PROSPERI, *L'immacolata a Siviglia*. – [5] L. B. GILLON, *Tommaso Campanella*. – [6] *Memorial sumario de las veynte y quatro informaciones que el Arçobispo de Seuilla mandó hazer, cerca de las contradiciones, que los religiosos de santo Domingo han hecho a los que defienden y siguen la opinión pia, de que la Virgen N. S. fue concebida sin pecado original*, Biblioteca Nacional de España, Ms. 9956, f. 44. – [7] Cfr. P. BROGGIO, *La teologia e la politica*, 150 ss. – [8] M. CANAL, *El padre Luis de Aliaga*, 142. – [9] Ivi, 149. – [10] Ivi, 155. – [11] Cfr. M. A. VISCEGLIA, *Roma papale e Spagna, ad indicem*. – [12] P. de ALVA Y ASTORGA, *Monumenta dominicana ex quatuor auctoribus S. Ordinis Praedicatorum; Id., Radii solis zeli seraphici*. – [13] L. FIRPO, *Il «De Conceptione Virginis»*, 244.

BIBLIOGRAFIA. P. de ALVA Y ASTORGA, *Monumenta dominicana ex quatuor auctoribus S. Ordinis Praedicatorum, qui pro Immaculata Virginis Conceptione ex professo scripserunt*, Lovanio, 1666; ID., *Radii solis zeli seraphici coeli veritatis pro Immaculatae Conceptionis mysterio Virginis Mariae*, Lovanio, 1666, cc. 2196-2217; M. CANAL, *El padre Luis de Aliaga y las controversias teológicas de su tiempo*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 1932, 1, 107-157; O. CASADO, *Mariología clásica española. 1. La Inmaculada Concepción y su problemática teológica en la mariología española de 1600 a 1655*, Madrid, 1957; J. I. TELLECHEA IDÍGORAS, *La Inmaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado, S. J., con la Sorbona*, Vitoria, 1958; L. FIRPO, *Il «De Conceptione Virginis» di Tommaso Campanella*, «Sapienza», XXII, 1969, 182-248; L. B. GILLON, *Tommaso Campanella et les doctrines*

- de la grâce*, «Sapienza», XXII, 1969, 8-26; J. B. CAROL, *A History of the Controversy over the «Debitum Peccati»*, St. Bonaventure-New York, 1978; A. PROSPERI, *L'immacolata a Siviglia e la fondazione sacra della monarchia spagnola*, «Studi Storici», XLVII, 2006, 481-510; G. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze, 2007; P. BROGGIO, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze, 2009; M. A. VISCEGLIA, *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti*, Roma, 2010.

NOTE DI MUSICA E NOTE DI CENSURA

MANUEL BERTOLINI*

SUMMARY

Is it possible to censure music? This question may sound rather extravagant, and this is perhaps why music is often overlooked in studies on ecclesiastical censorship in the early modern period, for it would seem that its very essence is incompatible with any form of control. There is no simple answer to the initial question. The conciliar decrees, the Indexes of prohibited books, the treatises on music and the manuals on demonology reveal a wide range of grounds for censorship. Some of these went beyond written or spoken words and could be applied to music. Musical censorship did not only involve zealous inquisitors battling with some licentious musician, but also the language of worship and the circulation of prohibited knowledge, which included dangers in the form of sounds that went beyond erotic seduction.

Al troppo ardito, pronto, et precipitoso censore.

G. ANCINA, *Tempio Armonico*, 1599

1. **U**n racconto del poliedrico Vladimir Odoevskij ha per protagonista Johann Sebastian Bach. Una notte, il giovane genio del contrappunto s'intrufola nella cattedrale di Eisenach per comprendere i segreti dell'organo. Con l'aiuto di una scaletta, sale al piano superiore dello strumento ed entra al suo interno:

Qui il mistero dell'architettura si associava ai misteri dell'armonia; [...] gli angeli della melodia volavano sulle sue leggere nuvole e svanivano in un bacio misterioso; in armoniche linee geometriche s'innalzavano vari strumenti musicali; sul tabernacolo si levavano cori di voci umane; davanti a lui s'intrecciavano e si scioglievano variopinti tendaggi di dissonanze, e la gamma cromatica fluiva lungo il cornicione come vivace bassorilievo. Tutto viveva di vita armonica, [...] e una voce invisibile pronunciava distintamente le misteriose parole della religione e dell'arte.¹

Il brano richiama l'immagine emblematica dell'*Harmonia nascentis mundi*, nella *Musurgia Universalis* di Athanasius Kircher, dove Dio, musicista invisibile, suona

bertolini.manuel@alice.it

* Queste pagine devono molto al dialogo con Laurence Wuidar; a lei e a Teodoro Katinis va il mio grazie per la rilettura.

¹ V. ODOEVSKIJ, *Notti russe*, a cura di L. Montagnani, Torino, UTET, 1983, pp. 195-197.

un organo a sei registri, corrispondenti a ciascun giorno della Genesi.¹ Il «Supremo Prothomaestro» dispone il cosmo sul monocordo, che, sapientemente accordato «fa consonanze mirabili, e rende armonia soavissima in tutte le cose create».² L'analogia fra l'armonia dell'Universo e l'armonia musicale, proposta dai teorici, coniuga la Scrittura – «Ma tu [Signore] hai tutto disposto con misura, calcolo e peso» (Sap 11, 21) – con la concezione pitagorica e platonica dell'Anima del Mondo. Il numero sonoro accomuna l'opera del demiurgo e quella del Dio cristiano, e diviene la chiave per contemplare il mondo celeste. «La musica in universale è una discordante concordia»,³ che mette in comunicazione il mondo celeste e quello terreno.⁴ Ciò aiuta a comprendere la sua centralità nel linguaggio del culto. La musica eleva lo spirito, armonizza il pensiero e favorisce la ricezione del Verbo. Ma l'oratore cristiano ne deve fare un uso accorto, perché il canto dell'angelo può trasformarsi in quello della sirena.⁵ Nella musica convivono la razionalità dell'idea numerica e della parola, e la dimensione fantastica della melodia.

La musica esalta il bene nel bello, dice Platone, che però ci ricorda i potenziali pericoli della mimesi musicale: l'ascoltatore può acquisire lo stesso ethos della melodia che gli fa vibrare l'anima. Platone accetta la melodia dorica, virile e austera, mentre condanna la ionica e la lidia, effemminate e conviviali. È contrario all'introduzione di nuovi generi: la modifica dei fondamenti della musica causerebbe il rovesciamento dell'ordine sociale. Di qui la necessità di sottoporre a rigorosa censura l'arte del poeta-musico.⁶ La Scrittura mette in guardia da una musica che, invece di lodare Dio, induce alla sfrenatezza e all'idolatria: «Lontano da me il frastuono dei tuoi canti [popolo di Israele]: il suono delle tue arpe non posso sentirlo!» (Am 5, 23).⁷ Se l'umana contemplazione non può che passare attraverso i sensi, la melodia non deve essere finalizzata al piacere dell'udito, come afferma Agostino:

Tutta la scala dei sentimenti della nostra anima trova nella voce e nel canto il giusto temperamento e direi un'arcana, eccitante corrispondenza. Ma spesso il piacere dei sensi fisici, cui non bisogna permettere di sfibrare lo spirito, mi seduce: quando la sensazione, nell'accompagnare il pensiero, non si rassegna a rimanere seconda, ma, pur debitrice a quello di essere accolta, tenta addirittura di precederlo e guidarlo. Qui pecco senza avvedermene, e poi me ne avvedo».⁸

¹ A. KIRCHER, *Musurgia universalis*, Roma, Lodovico Grignani, 1650, l. x, p. 365.

² A. BERARDI, *Miscellanea musicale*, Bologna, Giacomo Monti, 1689, pp. 1-4.

³ Ivi, p. 11.

⁴ Su questi aspetti vedi ad esempio M. DE ANGELIS, *Diabolus in musica. Lingua e pensiero nella musica tra sacro e profano*, Firenze, Le Lettere, 2001, L. SPITZER, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, Baltimore, Hopkins, 1963, e L. WUIDAR, *L'angelo e il girasole. Conversazioni filosofico-musicali*, Bologna, ESD, 2010.

⁵ Riprendo l'immagine da G. STEFANI, *Angeli e sirene*, in *Musica Barocca*, Milano, Bompiani, 1988, vol. II.

⁶ PLATONE, *La repubblica*, l. III, 392 sgg.; *Le leggi*, l. VII, 798 e sgg.; su cui cfr. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

⁷ Vedi inoltre Es 32, 18; Dan 3, 5-15; Am 6, 5.

⁸ AGOSTINO, *Le confessioni*, l. x, 33-50, nella traduzione a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 1984, pp. 295-296.

2. I problemi relativi al valore morale della musica, e al rapporto fra parola, ritmo e armonia, per una 'buona' mozione degli affetti, si acutizzano con l'avvento della Riforma. Ora anche la musica deve contribuire a creare consenso attorno ai principi della Chiesa di Roma. Il concilio di Trento, nel decreto sulla celebrazione della messa (xxii sessione, 1562), raccomanda ai vescovi di bandire dalle chiese le musiche in cui, o con l'organo o con il canto, si mescola qualche cosa di lascivo o di impuro.¹ Il richiamo all'intelligibilità del testo nella musica monodica e polifonica, in linea con quanto richiesto dall'estetica umanistica, si unisce alla necessità di demarcare nettamente il confine fra sacro e profano, e di liberare i luoghi e i tempi del culto religioso da incrostazioni superstiziose. Su queste direttive, un secolo dopo, ritorna anche l'Editto sopra le musiche (1665), più volte riconfermato, che cerca di porre freno all'impiego di risorse musicali che contravvengono al decoro e alla compunzione.² In gioco ci sono le figure stesse dei maestri e dei musicisti di cappella, che sul piano simbolico riflettono la celeste Cappella del Paradiso, ma che in concreto fanno da ponte fra il mondo chiuso e regolamentato della cattedrale, e quello conviviale della città.³

A mobilitarsi non è soltanto la liturgia, ma il variegato insieme di pratiche devozionali e paraliturgiche, di cui l'Oratorio filippino rappresenta l'ideale osservatorio. «A chi porge l'orecchio et cuor attento, entra mirabilmente nell'anima la parola santa di Dio con l'armonia et soavità della musica». Le parole dell'oratoriano Francesco Maria Tarugi,⁴ riassumono uno dei tratti caratteristici della pedagogia filippina, che vede nella musica lo strumento ideale per 'pescare' le anime, attraverso gli esercizi spirituali e l'insegnamento del catechismo. Fondamentali nel processo di rifioritura della lauda, le antologie oratoriane permettono di soddisfare la crescente domanda di musiche di facile esecuzione, che accomuna musicisti, religiosi, collegi, persone pie.⁵

Fra tali musiche spicca il Tempio Armonico di Giovanale Ancina (1599), uno dei più significativi progetti di editoria musicale in lingua italiana: 162 brani a tre voci in lode alla Vergine, quasi tutti in forma di canzonetta, realizzati attraverso il 'travestimento spirituale'. Mediante questa prassi, diffusa ben oltre i confini della Penisola,⁶ madrigali e villanelle diventano lodi devote.

Fece [Ancina] una straordinaria diligenza di haver quelli Madrigali, et Canzoni, che più gradite et usate erano alli Musici, e levandone via le parole lascive, lasciò l'aria

¹ Cfr. *Conciliorum Œcumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1973, p. 737, e più in generale E. WEBER, *Le concile de Trente et la musique. De la réforme à la contre-réforme*, Paris, Champion, 1982.

² Riportato in L. BIANCONI, *Il Seicento*, Torino, EDT, 1991, pp. 118-119.

³ Cfr. *Maîtrises et chapelles aux XVII^e et XVIII^e siècles. Des institutions musicales au service de Dieu*, sous la direction de B. Dompnier, Clermont-Ferrand, Blaise-Pascal, 2003.

⁴ Cfr. A. CISTELLINI, *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, Brescia, Morcelliana, 1989, vol. I, p. 91.

⁵ Sul tema vedi A. MORELLI, *Il Tempio Armonico: musica nell'Oratorio dei Filippini in Roma (1575-1705)*, Laaber, Laaber-Verlag, 1991.

⁶ Cfr. ad esempio M. COYSSARD, *Traité du profit... Les Hymnes sacrez, et odes spirituelles*, Lyon, Jean Pillehotte, 1608.

nel modo che prima stava inserendoci parole devote, et morali con le quali si potesse havere il diletto della musica, come prima, et si sfuggisse non solo il pericolo delle venenate parole, ma potesse cavarsene frutto per l'anime.¹

Uno degli esempi più noti è *L'amorosa Ero* 'fatta spirituale':

Ero così dicea	Pietro così dicea
ch'era il suo Amor nell'acque	ch'era il suo Amor nell'acque
et ella ardea:	et esso ardea:
onde lucenti e chiare	onde lucenti e chiare
che le candide membra e il vago viso	che del Sommo Fattor le sacre piante
dolci bacciate del mio bel Narciso,	dolci bacciate voi beate e sante,
ite superbe al mare	ite liete al mare
ché si ricco tesoro, sì cara spoglie	ché si ricco tesoro, sì cara spoglie
il vostro grembo accoglie,	il vostro grembo accoglie,
ch'andrei superbo anch'io	che per mia gioia anch'io
se tenessi qual voi l'idolo mio.	sopra voi ne vo' pur al Signor mio. ²

Come ho ricordato in altra sede, Ancina svolge un importante ruolo di tramite fra l'Oratorio e la congregazione dell'Indice, e i suoi travestimenti divengono funzionali alle direttive delle autorità censorie.³ Dagli anni Settanta del Cinquecento la musica vocale viene infatti coinvolta nella lotta ingaggiata dalla censura contro la letteratura in volgare,⁴ e la proibizione di «libri musicae», canzoni e madrigali «dishonesti et lascivi», ricorre in molte liste inviate agli inquisitori durante tutto l'arco del Seicento. Ma la genericità dei divieti spalanca spesso le porte all'arbitrio. Così, se l'inquisitore di Rimini viene sollecitato a bloccare la stampa indiscriminata dei madrigali di don Maurizio Moro (1602), ad Ancona frate Giovanni Paolo da Cremona è costretto a restituire al libraio le raccolte di Monteverdi, Marenzio, Giovannelli, Stella, confiscate per un eccesso di zelo (1605). Soltanto lo scavo d'archivio consentirà di ricostruire l'effettiva pratica censoria e le conseguenze di queste normative.⁵

Le liste raggruppano musicisti fra loro molto diversi: l'eclettico libertino Girolamo Parabosco, che si esibisce nei prestigiosi cenacoli di Venezia e ricopre il

¹ *Brevi punti considerabili intorno alla estirpazione del canto profano proposti dal P. Gio. Giovenale Ancina*, Roma, Biblioteca Vallicelliana, ms. O.27, cc. 112r-112v.

² Tratto da P. DAMILANO, *Giovenale Ancina. Musicista filippino (1545-1604)*, Firenze, Olschki, 1956, pp. 44-45.

³ Vedi i documenti editi in M. BERTOLINI, *Censurare canzoni e madrigali. Una prospettiva di ricerca attraverso la Congregazione oratoriana*, in *Musica e disciplinamento nel cattolicesimo europeo in età moderna*, Atti del Convegno internazionale di studi (Roma, 17-18 febbraio 2006), a cura di S. Nanni, Roma, Viella (in corso di stampa).

⁴ Cfr. G. FRAGNITO, «*Li libri non zò rrobba da cristiano*». *La letteratura italiana e l'Indice di Clemente VIII (1596)*, «Schifanoia», XIX, 1999, pp. 123-135.

⁵ Per questi aspetti vedi M. BERTOLINI, voce *Musica*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di J. Tedeschi e V. Lavenia, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, vol. II, pp. 1090-1093, e IDEM, *Poesia, musica, censura. Testi italiani del XVI e XVII secolo*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XLVI, 2010, II, pp. 307-335.

ruolo di primo organista in San Marco; Alessandro Striggio sr., celebre virtuoso della lira da braccio e fiore all'occhiello della corte medicea per un trentennio; Giandomenico Martoretta, la cui esistenza misteriosa ed errabonda si divide fra Venezia, Cipro, Aleppo e la Terra Santa. Nel *Cicalamento* (1567), l'opera più nota di Striggio, un ignoto spettatore ascolta la conversazione di alcune donne presso la fontana del bucato. La discussione ruota attorno alle esperienze amorose personali e delle conoscenti:

Così disse la fante.
 – Caterina, perché non fili tu?
 – Io non voglio filare,
 né filerò mai più
 che s'haggi un par de scarpe
 non me l'hai compre tu,
 me l'haggio ben guadagnate
 d'andar in giù e in sù,
 di sù, di giù, di quà, di là,
 come meglio m'è parso e mi parrà.¹

Testi simili non possono evitare le attenzioni del Sant'Uffizio, che ha ormai esteso le proprie competenze nel campo dei *mores*, dalla sessualità alla medicina, alle abitudini alimentari. La sua censura è ora attenta a tutte le pratiche di comunicazione letteraria popolari, legate all'oralità e alla gestualità. Opere fortunate come il *Furioso*, che i cantastorie celebrano per le vie delle città, sono considerate fonte primaria di corruzione dei costumi. Le donne devono essere tenute ben lontane dai segreti della sessualità.² È bene sottolineare che non si tratta soltanto di testi dal contenuto erotico, più o meno esplicito. Il denominatore comune della produzione madrigalistica dei nostri musicisti è rappresentato dall'intreccio dei temi e del lessico del petrarchismo. È la poesia d'amore di Petrarca, Ariosto, Giovan Mozzaello e Fortunio Spira, ad esempio, nella quale l'amore profano si veste degli attributi del sacro. Con Petrarca la donna amata diviene il modello dell'armonia soprannaturale. Il suono chiaro e angelico della voce di Laura, la musica del suo parlare, hanno il magico potere d'Orfeo, che disarmava il poeta.³

3. È questo, in breve, il quadro provvisorio che emerge dalle carte dell'Indice. Intrappolata nei generici termini di lascivia e disonestà, il destino della musica vocale è per molti versi simile a quello della poesia che la anima. Una conclusione forse prevedibile si dirà. Ma può essere fuorviante liquidare frettolosamente questi interventi con l'etichetta (spesso comoda) della pruderie della Controriforma. Si tratta da un lato di connotare sul piano sonoro il termine 'impurità', dall'al-

¹ Il riferimento è a Dante, *Inferno*, v, 40-45. I passi sono riportati nella trascrizione di C. FUHRMANN, *Gossip, Erotica, and the Male Spy in Alessandro Striggio's «Il Cicalamento delle donne al bucato»*, in *Gender, Sexuality and early Music*, ed. by T. M. Borgerding, New York, Routledge, 2002, p. 185.

² Cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

³ Vedi L. SPITZER, *op. cit.*, pp. 67-70.

tro, recuperando l'interrogativo di Ginzburg sull'iconografia,¹ di comprendere i codici della seduzione melodica, cui si è accennato con Platone e Agostino in apertura.

Torniamo ad Ancina, che, rimproverando un gruppetto di religiosi sorpresi a «cantar [...] canzoni vanissime et pestifere, piene di dolce veleno contagiosissimo all'anime et ai corpi insieme», ricorda come «perciò che poniamo che il canto, per se stesso come tale, sia buono e dilettevole, ad ogni modo le parole vane et lascive sono all'anima». È infatti necessaria una «gran metafisica» per riuscire a separare la parola dal suono, e così «l'honesto dal dishonesto, il fiore dal fango, il vino dalla feccia, lo spirito dalla carne». ² Per Ancina la melodia è come neutra: a connotarne il carattere morale è il testo che l'accompagna. ³ L'uomo «per esser com'egli è temprato, sempre mai che sente o musica, o rime, [...] che contengono i numeri e le proportioni, [...] piglia diversissime affettioni». L'ascoltatore così «invaghito della soavità della musica, e dai numeri delle rime, lasciando il luogo suo, tutto effeminato cade tra i dilette del senso». ⁴ Ma anche il solo udire una melodia può essere pericoloso. Per il pastore riformato Pierre Viret, ad esempio, l'ascolto induce inevitabilmente alla lussuria, perché «se gli occhi sono come delle finestre, [...] le orecchie sono dei tubi, attraverso i quali, come con un imbuto, il diavolo instilla nel cuore questo veleno mortale della concupiscenza». ⁵ Non meno severo è il frate Girolamo Malipiero, forse il più noto degli espurgatori, che nell'*Introduzione del Petrarca spirituale* (1536) inveisce contro i «moderni versificatori», che al pari dei cantastorie incarnano comportamenti viziosi, e irretiscono il popolo:

[Infatti] dice Marsilio Ficino: “Tanta è l'efficacia della melodia, che trae a sé e commove e alterizza gli animi degli auditori, massimamente quando il concento è fatto d'alcuno che dagli cieli sia favorito nel cantare, cioè c'abbia il sole per ascendente, ch'è detto Febo e Apollo, dal quale (come vogliono gli astrologi) procede tutta la musica: e perciò si gli assegna in mano la lira, in significazione dell'armonia celeste”. E questa è l'arte degli zarlatani, mercatantuzzi di filastoccole, di germinelle e di mille superstizioni: i quali per cupidigia volendo spacciare al volgar popolo tai mercatan-

¹ C. GINZBURG, *Tiziano, Ovidio e i codici della figurazione erotica nel Cinquecento*, in IDEM, *Miti emblemi e spie*, Torino, Einaudi, 2000, p. 152.

² L'episodio è riportato da P. I. BACCI, *Vita del venerabile servo di Dio Giovanni Giovenale Ancina*, Roma, Filippo Maria Mancini, 1671, pp. 257-261.

³ Sul pensiero di Ancina vedi S. LORENZETTI, *Tempio Armonico / Teatro armonico: musica come forma di eloquenza sacra nella ritualità liturgico-devozionale tra Cinque e Seicento*, in *Il Tempio Armonico. Giovanni Giovenale Ancina e le musiche devozionali nel contesto internazionale del suo tempo*, Atti del convegno internazionale di studi (Saluzzo, 8-10 ottobre 2004), a cura di C. Bianco, Lucca, LIM, 2007, p. 198 e sgg.

⁴ Dall'avviso del *Libro delle Laudi spirituali*, Roma 1589, in G. ROSTIROLLA, *La lauda spirituale tra Cinque e Seicento. Poesie e canti devozionali nell'Italia della Controriforma*, Roma, IBIMUS, 2001, pp. 92-93.

⁵ P. VIRET, *Exposition familière sur les dix commandemens de la loy*, Genève, Jean Gerard, 1554, pp. 421-426, su cui cfr. A. ARCANGELI, *Davide o Salomè? Il dibattito europeo sulla danza nella prima età moderna*, Treviso-Roma, Viella, 2000, p. 140.

tie, fanno a modo degli uccellatori, i quali per tirare gli augelli alla rete over vischio, s'ingegnano a formare alcuna melodia, fischiando con la foglia d'ellera, over sonando la sampogna. Così quelli col canto e suono della citera, traeno alle loro decipule gli uomini che ociosamente vanno su per le piazze: i quali alterati da quella simfonia non si partono, che prima non siano irretiti come trascurati comperatori di ciancie, truffe e buggie.¹

4. Malipiero fa qui appello a Ficino, la cui teoria musica-spirito è ben nota.² La musica nutre e purifica l'animo, grazie alle affinità di specie tra l'aria e lo spirito. Come la maggior parte dei teorici dell'umanesimo, Ficino riconosce che solo il testo può raggiungere l'intelletto, ma al tempo stesso colloca sullo stesso livello il potere della parola cantata e quello del suono:

Il quarto grado [attraverso cui si esercita l'attrazione delle cose superiori sulle inferiori] lo tengono le parole, i canti, i suoni, che ritualmente si dedicano in particolare ad Apollo, promotore di musica più di ogni altro dio. [...] E ricordati che il canto è il modo imitativo più efficace di tutti: esso imita infatti intenzioni e affetti dell'animo, imita le parole, riproduce con tale forza trascinatrice, che stimola immediatamente ad imitare e riprodurle sia lo stesso cantante sia i suoi ascoltatori. Con la medesima efficacia, quando imita le cose del cielo, da una parte provoca il nostro spirito in direzione dell'influsso celeste, dall'altra, mirabilmente, trae al nostro spirito quell'influsso.³

Integrando i saperi della Scrittura con quelli di Pitagora, Timeo e Platone, Ficino costruisce una sintesi dell'universo fondata sul numero sonoro, che coniuga le divinità pagane con il Dio musicista cristiano, la musica greca con la teoria umorale ippocratico-galenica.⁴

Che nel suono, in un determinato suono, ci sia potere terapeutico, risulta evidente dal fatto che in Puglia i tarantolati restano tutti attoniti, abbandonati a terra, semivivi, finché ciascuno non sente quel suo determinato suono: allora si mette a ballare in accordo con quel suono e, in conseguenza di ciò, suda e guarisce; e se magari dieci anni dopo ode un suono simile, subito si sente stimolato alla danza.⁵

Il ruolo della terapia coreutico-musicale nel tarantismo,⁶ su cui si sono soffermati Ficino, Campanella, Kircher, è forse l'esempio più noto del potere della melodia. Già nei quattrocenteschi *Tacuiனி sanitatis* le immagini dei cantori sono accompagnate da un avvertimento: il canto può liberare dalla malattia, ma anche produrre

¹ Riportato in A. QUONDAM, *Il naso di Laura. Lingua e poesia lirica nella tradizione del Classicismo*, Ferrara, Panini, 1991, pp. 217-218.

² Fondamentale D. P. WALKER, *Spiritual and demonic magic, from Ficino to Campanella*, London, The Warburg Institute, 1958.

³ M. FICINO, *De vita*, l. III, cap. XXI, nella traduzione a cura di A. Biondi, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1991, pp. 367, 371.

⁴ Vedi B. BOCCADORO, *Éléments de grammaire mélancolique*, «Acta Musicologica», LXXVI, 2004, I, pp. 25-65.

⁵ M. FICINO, *op. cit.*, l. III, cap. XXI, p. 377.

⁶ Oltre al classico E. DE MARTINO, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 1961, vedi ora lo studio di F. M. ATTANASI, *La musica nel tarantismo. Le fonti storiche*, Pisa, ETS, 2007.

assuefazione alle sue delizie.¹ Johannes Tinctoris, nel *Complexus effectuum musices* (1475), sostiene che l'arte dei suoni può eccitare gli animi alla pietà, mettere in fuga il diavolo, sciogliere la durezza di cuore, condurre le anime alla beatitudine. Dello stesso avviso è Hermann Finck, che nella *Practica musica* osserva come «le armonie delle voci [...] ci conducono a diversi tipi di sentimento, a moti d'animo tranquilli o turbolenti, a gioia e tristezza»; e non a caso, la sua opera si apre con la bella allegoria della musica *medicina dolorum*. E continua, «cosa che tra tutte è la più importante può scacciare Satana».²

I frequenti riferimenti di censori e teorici sulla relazione fra suono e Demonio, meritano attenzione. Il caso di Ficino ci rammenta che la musica si muove sullo scivoloso confine che separa la magia naturale da quella diabolica.³ Eppure, come è stato ricordato, nonostante una vasta gamma di trattati di demonologia e di esorcismo contengano fiumi di pagine in proposito, il nodo della possessione sonora è ancora trascurato.⁴ È lo stesso Ancina a motivare l'opera notturna di *contrafactio* come stratagemma antidiabolico. Rifacendosi ad Agostino, indica nell'orazione cantata lo strumento più efficace per sciogliere i lacci del demonio. Infatti «leggiamo [...] che essendo assalito, e travagliato Saule dallo Spirito maligno, al suono della cetara di David tutto si ristorava et s'alleggeriva, partendosi da lui quel dannato Spirito invasore».⁵

5. Il passo biblico di David e Saul (Sam 16, 14-23) ratifica l'impiego della musica nei riti d'esorcismo, a partire dal celebre *Malleus maleficarum* (1486). Attraverso i suoni il Demonio può manifestarsi, confondere i sensi, e impossessarsi dell'intelletto. La sua voce è dissonante come quella del serpente, il terzo musicista dell'Eden, «il quale toccando l'Instrumento d'un legno vietato, e con voce stonata, et aspra, ponendosi à cantare una canzone d'Inferno» fa perdere l'originale consonanza di Adamo ed Eva, poi cacciati dalla Cappella del Paradiso.⁶ Canti e suoni accompagnano il mago novizio al patto diabolico. «Fatte tutte queste promesse [...] il prencipe de gli spiriti malvagi promette al Mago ogni sorte di felicità, [...] ogni piacere di maledetta lussuria». Nel suo meraviglioso palazzo sotterraneo «li fa assoluta offerta de balli, danze, giuochi, suoni, musiche, convitti, et d'ogn'altra mondana dolcezza».⁷ Il suono delle raganelle accompagna il brano *Schiaràzula maràzula*, in cui il musicista friulano Giorgio Mainerio avrebbe trascritto una delle melodie tradizionalmente usate da 'streghe' rurali come formula magica (1578).⁸

¹ Cfr. A. ARCANGELI, *Passatempi rinascimentali. Storia culturale del divertimento in Europa (secoli XV-XVII)*, Roma, Carocci, 2004, pp. 56-57.

² H. FINCK, *Practica musica*, Wittenberg, Georg Rhau, 1556, fasc. A-Aiii. La traduzione del testo latino è mia.

³ Cfr. D. P. WALKER, *op. cit.*, p. 43 e *passim*.

⁴ Cfr. L. WUIDAR, *op. cit.*, pp. 108-121.

⁵ G. ANCINA, *Il Tempio Armonico*, Roma, Niccolò Muzi, 1599, parte Basso, cc. d2v-d3r.

⁶ A. BERARDI, *op. cit.*, pp. 1-2.

⁷ S. CICOGNA, *Palagio degli incanti*, Vicenza, Meietti, 1605, pp. 340-344, ma anche G. M. VINCENTI, *Il mondo infestato dagli spiriti*, Roma, Ignazio Lazzari, 1667, pp. 182-219, 628-774.

⁸ Cfr. G. PRESSACCO, *Giorgio Mainerio: nuovi documenti d'archivio*, «Rassegna veneta di studi musicali», II-III, 1986-1987, pp. 307-330.

Gli strumenti militari, i tamburini e le trombette, accompagnano l'esercito dei benandanti verso la battaglia notturna.¹ Ma se il Demonio conosce il linguaggio musicale, l'esorcista può impiegare quello stesso linguaggio per combatterlo.

È noto che un certo numero di esorcisti italiani diffondono svariate superstizioni, formule liturgiche e scongiuri, non autorizzati dal *Rituale romano*. È il caso, fra gli altri, di Zaccaria Visconti, Valerio Polidoro, Girolamo Menghi, Floriano Canale, Alessandro Albertino, Candido Brognolo, Alessio Porri.² Su molti di loro si abbattano le censure dell'Indice dalla fine del Seicento.³ Alcuni manuali propongono l'impiego del suono nella diagnosi e nella cura del maleficio. Il principe degli esorcisti Girolamo Menghi ritiene «gran segno» della possessione il saper cantare musicalmente, pur non avendo mai ricevuto un'educazione musicale.⁴ E Candido Brognolo, indica la probabile possessione quando il paziente ascolta alcune voci che lo chiamano «et ille maxime attendit»; quando ha un continuo rumore nelle orecchie; quando ascolta gli esorcismi, gli evangeli e le lezioni sacre «non solum cum extraordinario taedio, sed etiam cum ingenti perturbatione vel gravi sopore affectus»; e ancora «quando pulsantur campanae benedictae vel aliud signum datur spirituale, si gravi afficiatur taedio».⁵

Il nodo cruciale è però costituito dal passo biblico di David e Saul, sulla cui interpretazione ruota un dibattito ben sintetizzato dal carmelitano Alessio Porri, teologo, consultore del Sant'Uffizio ed esorcista. Nell'*Antidotario contro li demonii* – «Dubbio xxviii, Se con cose sensibili si possono scacciare» – osserva:

[Vi sono alcuni esorcisti] che non vogliono mai dal Demone esser stato libero Saule, doppo che vi entrò in corpo, altri lo vogliono libero, non per opera della cittara, ma per bontà del pastorello David. [...] Manco è cosa verisimile, che per lo suono della cittera et armonia di quella, restasse detto Spirito scacciato, perché se bene la musica et il suono gusta all'orecchio, et apporta contento all'anima, che possa però scacciar il Diavolo non è così chiaro [...]. Et però si può dire che David, con l'armonia ch'egli facea, apportava al Rè un certo gusto et piacere, come ogni canto suole adolcire et mitigare il male di chi'l patisse, et così il dolore che pativa egli era in quel punto alquanto mitigato. [...] Ne per questo vogliamo rifiutare l'opinione di quelli che, con il suono della cittera, tengono ch'era scacciato lo Spirito, poichè potea Iddio a quel natural suono dar virtù tale che, per avvilire il Demonio, fosse scacciato, come habbiamo anche che'l fuoco infernale tormenta per divina volontà detti spiriti, et l'anime insieme de' dannati.⁶

¹ Cfr. C. GINZBURG, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 78-79.

² In proposito vedi G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990, in particolare pp. 137-147.

³ Su cui cfr. V. LAVENIA, «Tenere i malefici per cosa vera». *Esorcismi e censura nell'Italia moderna*, in *Dal torchio alle fiamme. Inquisizione e censura*, a cura di V. Bonani, Salerno, Biblioteca Provinciale, 2005, pp. 129-172.

⁴ G. MENGHI, *Compendio dell'arte essorcistica*, Venezia, Pietro Maria Bertano, 1605, pp. 63-64.

⁵ C. BROGNOLO, *Manuale exorcistarum*, Lyon, Jean Radisson, 1658, pp. 36, 47-49, 84-86, 158-159.

⁶ A. PORRI, *Antidotario contro li demonii*, Venezia, Roberto Meietti, 1601, pp. 197-200.

Si tratta, in sostanza, di stabilire l'effettiva possessione di Saul e, nel caso, la capacità e il modo della musica di liberarlo. I cabalisti, precisa Berardi, «non vogliono a mettere in conto alcuno, che questo fosse effetto dell'armonia, mà ben si provano, che ciò procedesse dalle corde artificiosamente ordinate». ¹ Una cosa è seguire il principio allopatico ficiniano, intonando inni al sole contro l'oscurità dell'armonia e ripristinando con la proporzionata vibrazione l'equilibrio umorale; un'altra è accertare con un modo sensibile la possessione, mettendo sullo stesso piano la forza melodica di un oggetto terreno e la salda fede del buon David. È anche in questi termini che si dipana l'ampia censura di Nicolò Antonio Cuggiò sul *Flagellum Daemonum* di Menghi e il *Complementum artis exorcisticae* di Visconti ² Il tema della possessione sonora ci mostra che i meccanismi della censura musicale vanno oltre il problema posto da un testo poetico lascivo. Molto rimane da indagare. Ci si è chiesti, ad esempio, quanti musicisti precipitano fra le braccia degli inquisitori per essere passati dall'invocazione celeste alla pronosticazione. ³

Ma cosa è accaduto nel frattempo al nostro Bach? Dopo anni trascorsi nella sua melodica imperturbabilità, a cercare in ogni nota una necessità matematica, si ritrova in salotto, con la moglie Magdalena e Francesco, musicista veneziano. Il virtuoso improvvisa arie e canzonette popolari, in cui ogni sorta di «trilli, frivolezze e gorgheggi» prendono il posto delle elaborate e piene consonanze. Magdalena impallidisce, poi, tutta concitata, esclama: «Ecco la musica, Sebastian! Ecco la vera musica! Solo adesso comprendo la musica!». ⁴

¹ A. BERARDI, *op. cit.*, pp. 32-33; ma cfr. anche F. CANALE, *Modo di fare oratione*, Brescia, Giovanni Battista e Antonio Bozzola, 1611, pp. 239-241.

² Cfr. rispettivamente G. MENGHI, *Flagellum daemonum*, Bologna, Giovanni Rossi, 1577, soprattutto cap. III; Z. VISCONTI, *Complementum artis exorcisticae*, Venezia, Francesco Bariletti, 1600, in particolare pp. 20-23, 33, 66; e le censure di Cuggiò in Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Index*, s. Protocolli, S3, cc. 112-113, e SO, St. St., H4-g, fasc. 243 (carte non numerate).

³ L. WUIDAR, *L'interdetto della conoscenza: segreti celesti e arcani musicali nel Cinque e Seicento*, «Bruniana & Campanelliana», xv, 2009, p. 144.

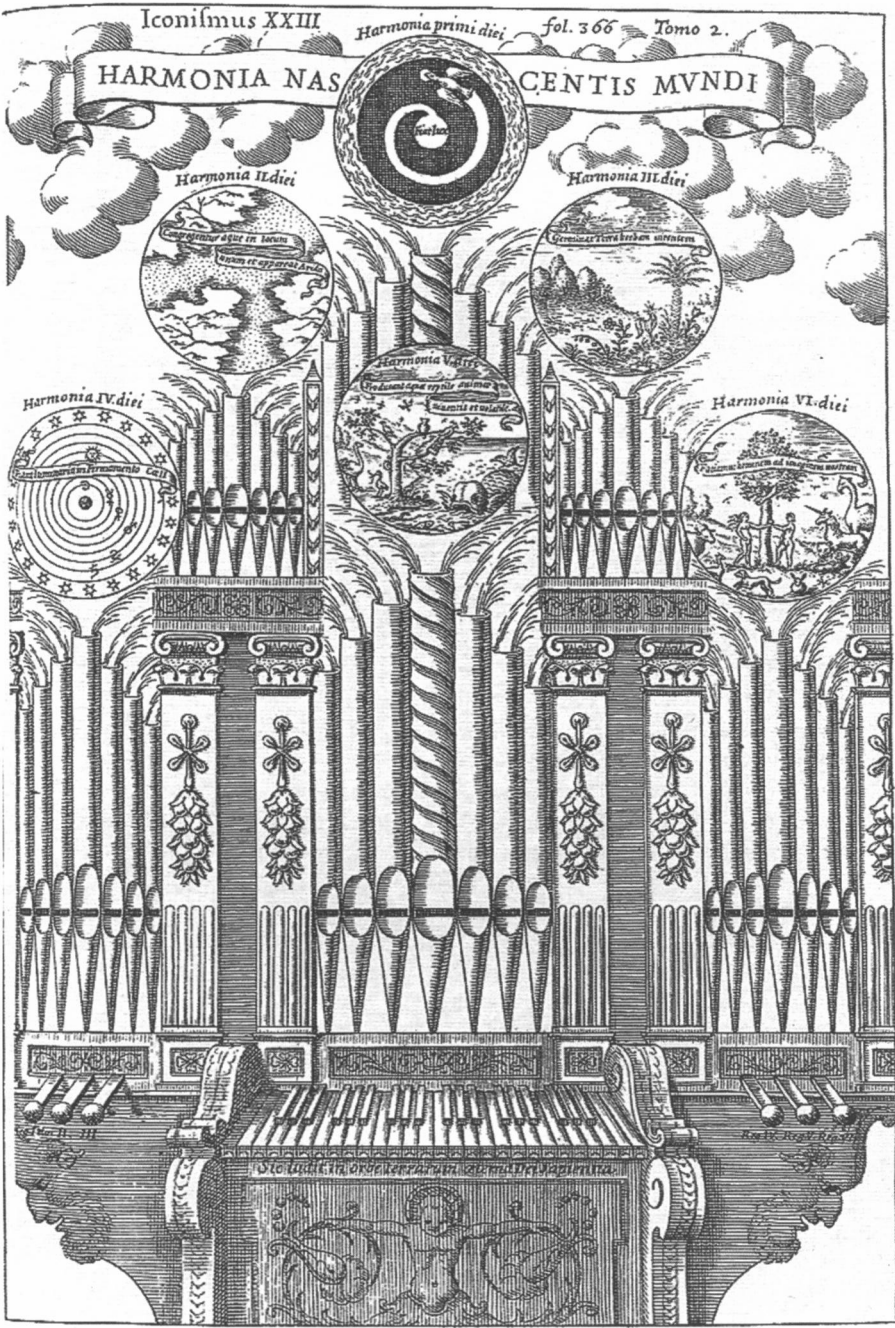
⁴ V. ODOEVSKIJ, *op. cit.*, pp. 222-223.

MVSICA.



*Musica leticiæ comes & medicina dolorum
lure uocor, duce me cura sepulta iacet.*

DE



ATHANASIUS KIRCHER, *Musurgia Universalis*, 1650.

NICOLÒ SERPETRO A VENEZIA
NOTA SU UN MANOSCRITTO
DELL'ARCHIVIO DIOCESANO DI CITTÀ DI CASTELLO
MELITA LEONARDI

SUMMARY

A seventeenth century manuscript entitled *Eroi di Casa Vitelli*, which was recently discovered at the Diocesan Archive of Città di Castello, reveals new details about the Venetian sojourn of the Sicilian polygraph, secretary and priest Nicolò Serpetto (1606-1668), an extraordinary figure who was tried by the Spanish Inquisition in Sicily for dabbling in the magical arts. The volume also includes a number of interesting and unpublished details on the life of Francesco Vitelli (1582-1646), the Umbrian prelate and apostolic nuncio to the Most Serene Republic of Venice during the pontificate of Urban VIII (1623-1644).

MOLTI anni fa, ebbi la ventura di imbattermi in Nicolò Serpetto, una straordinaria figura di sacerdote, scrittore, accademico, mago, virtuoso della memoria, traduttore e segretario di principi e vescovi. Quest'ultimo era nato, nel 1606, a Raccuia, un paesino arroccato sulle montagne in provincia di Messina. Di condizione borghese, poté studiare grazie all'aiuto di ricchi e influenti protettori. Pare che il giovane avesse sbalorditive capacità mnemoniche che, all'epoca, suscitavano una morbosa attenzione legata alla sospetta conoscenza di arti occulte. Nel 1630, l'ambizioso Serpetto si laureò, *in utroque iure*, presso l'Università di Padova e iniziò le sue inquiete peregrinazioni per la penisola italiana che lo portarono ad intrattenere complessi rapporti di *patronage* con famosi personaggi dell'epoca. Dimorò, infatti, a Roma sotto la protezione di Pietro Della Valle, esponente della nota famiglia patrizia e scrittore, in tarda età, di ricordi circa un avventuroso viaggio in Oriente. Il poligrafo siciliano sostenne di aver conosciuto, nell'Urbe, anche Tommaso Campanella, il celebre filosofo.¹

A Venezia, Serpetto entrò nelle grazie di Francesco Vitelli, un alto prelato di origine umbra. Il legame con quest'ultimo dovette essere molto più articolato e complesso di quanto le fonti facessero ipotizzare in precedenza, perché il sacerdote siciliano, quale segretario ed esperto poligrafo, fu incaricato di scrivere *Eroi di Casa Vitelli*, una ponderosa genealogia della nobile stirpe tifernate. Quest'ope-

melitaleo@yahoo.it

¹ Per una ricostruzione complessiva delle vicende di Nicolò Serpetto, cfr. M. LEONARDI, *Ermetismo e magia nella Sicilia spagnola*, «Quaderni storici», CXV, 1, 2004, pp. 217-240, poi pubblicato in *Governo, Istituzioni e Inquisizione nella Sicilia spagnola. I processi per magia e superstizione*, Roma-Acireale, Bonanno, 2005, pp. 151-179.

ra è conservata, manoscritta, presso l'Archivio diocesano di Città di Castello. È proprio Serpetro, nella sua opera, a offrirci una biografia del suo illustre mecenate.¹

Francesco Vitelli era nato, nel 1582, a Bomarzo da Vincenzo e da Faustina Vitelli, membri di una nobile famiglia di Città di Castello, ultimo di dieci figli. Avviato agli studi umanistici fu dottissimo, come precisa Serpetro, «nelle scienze legali, nelle dogmatiche e nelle filosofiche. Ma ancora nelle matematiche, nelle geometriche e nella astrologia fu peritissimo e maggior cognitione hebbe anco delle morali, delle politiche et poetiche, nelle humane lettere, nelle historie e nella varia erudizione».² La precisa notazione sull'astrologia non è così innocente come potrebbe sembrare. A Venezia, correivano molte dicerie sulla passione per le scienze occulte nutrita dal Monsignore e non era passata inosservata la circostanza che un frate avesse donato al prelato un bel manoscritto della *Clavicola di Salomone*.³

Dopo il 1624, Vitelli, entrato nelle grazie del papa Urbano VIII, cominciò ad avere incarichi sempre più prestigiosi che culminarono, nel 1632, nella nunziatura presso la Repubblica di Venezia, carica che mantenne fino a giugno del 1643. Scrive Serpetro: «Fu ricevuto con grandissimi segni di allegrezza, essendo egli sommamente amato da quelli signori per il medesimo proprio e de' suoi antenati».⁴ Possiamo commentare che la realtà era meno idilliaca anche se le relazioni, in apparenza, erano ammantate della massima cordialità. Vitelli rimase in carica undici anni durante i quali combatté, senza tregua, contro il progressivo indirizzo antibarberiniano dell'élite veneziana incarnato dalla produzione letteraria dell'Accademia degli Incogniti. All'agguerrito nunzio si devono infatti l'implacabile persecuzione di Ferrante Pallavicino, che condusse alla condanna a morte di quest'ultimo, e l'iniziativa di infliggere duri castighi a stampatori e ad autori legati al consesso fondato da Giovanni Francesco Loredan.⁵

Secondo Serpetro, Vitelli fu creato cardinale *in pectore* dal Urbano VIII, ma, precisa il cavaliere siciliano, «per opera di chi non vedeva volentieri nel conclave un soggetto delle sue qualità e di suoi meriti per dubbio che gli potesse nuocere nell'ultimo grado e cercava di supporre un altro soggetto che, col mezzo di 50.000 scudi, ne comprava la dignità fu mandata tanto in lungo la pubblicazione che il papa, giunto al fine della vita, quando più voleva, non poté più effettuare, per essere prevenuto dalla perdita dei sentimenti, quella volontà che aveva tanti anni

¹ Archivi Storici della Diocesi di Città di Castello (d'ora in poi ASDCC), Archivio capitolare, ms. 42, N. SERPETRI, *Eroi di Casa Vitelli*. Per la biografia di Francesco Vitelli, cfr. ivi, ff. 402v-406v.

² ASDCC, Archivio capitolare, ms. 42, N. SERPETRI, *Eroi di Casa Vitelli*, cit., f. 402v.

³ F. BARBIERATO, *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2002, p. 210.

⁴ ASDCC, Archivio capitolare, ms. 42, N. SERPETRI, *Eroi di Casa Vitelli*, cit., f. 403v.

⁵ Sull'Accademia degli Incogniti si veda l'ormai classico volume di G. SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1983², pp. 149-199, e l'ampia ricerca, con documenti inediti, di M. MIATO, *L'Accademia degli Incogniti di Giovan Francesco Loredan. Venezia (1630-1661)*, Firenze, Olschki, 1998.

nutrito». ¹ Vitelli godeva infatti di un grande credito presso il papa Barberini a tal punto, scrive Serpetro, che «in tutte le creazioni di vescovi, di abbatì, di auditori di Roma e di cardinali veneziani e in tutti gli altri benefici e dignità ecclesiastiche del dominio veneto sempre promosse quelle persone che, *dicto sui*, furono approvate». ² Nel frattempo, nel 1641, Vitelli era stato nominato arcivescovo di Urbino, città presso la quale, dopo la morte di Urbano VIII, l'ecclesiastico umbro si ritirò e morì nel 1646. Fu sepolto, a Roma, nella cappella agnaticia presso la chiesa di San Marcello al Corso. ³

Serpetro descriveva ancora il suo padrone come un gran signore «liberalissimo con tutti i virtuosi. La sua casa era sempre piena di pittori e scultori e d'ogni sorta di letterati de' quali fu gran mecenate come ne fanno fede più di sessanta volumi che per le stampe si videro a lui dedicati con encomi gloriosi di lode». ⁴ Dà notizia anche della vasta collezione di libri accumulata dal nunzio «con gran dispendio facendo venire i libri da Germania, Polonia, Fiandre, Spagna, Francia e d'ogni altro paese d'Europa dove sapeva trovarsene buoni». ⁵ Circa la consistenza dell'imponente biblioteca, è noto che, quando Vitelli lasciò Venezia, furono necessarie ben trenta casse per trasportare tutti i volumi. Ereditata dal nipote Alessandro Vitelli, la collezione andò, in seguito, ad arricchire l'altrettanto cospicua e famosa raccolta della regina Cristina di Svezia. Vitelli, aggiunge Serpetro, aveva anche una splendida galleria di quadri, statue e una curiosissima *wunderkammer* della quale era orgoglioso. Teneva, nel suo palazzo, uno splendido apparato ornato «di preziosissimi addobbi ed arredato di nobilissime suppellettili». ⁶ Scrisse una tale quantità di volumi eruditi, rimasti manoscritti, che Giovanni Francesco Bonomi chiosava: «Franciscus omni scientia mirus plura scripsit quam alius legere possit atque nonnisi eruditorum coetu otium se nancisci dictitabat». ⁷

Dopo la morte del suo illustre protettore, i rapporti di Serpetro con la famiglia Vitelli non si interruppero del tutto. Una prova è lo stesso manoscritto degli *Eroi di Casa Vitelli* aperto dalla dedica ad Alessandro Vitelli, nipote ed erede del defunto vescovo di Urbino, nella quale il poligrafo siciliano si proclama eternamente obbligato alla memoria del nunzio e umilmente devoto alla famiglia tiferate. ⁸

¹ ASDCC, Archivio capitolare, ms. 42, N. SERPETRI, *Eroi di Casa Vitelli*, cit., f. 404v.

² Ivi, ff. 405r-v.

³ Ivi, f. 405r.

⁴ ASDCC, Archivio capitolare, ms. 42, N. SERPETRI, *Eroi di Casa Vitelli*, cit., f. 405v.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Sulla consistenza della biblioteca di monsignor Vitelli, cfr. F. BARBIERATO, *Nella stanza dei circoli*, cit., p. 209. Per le altre notizie sulla sorte della collezione, cfr. G. MUZI, *Memorie ecclesiastiche e civili di Città di Castello, raccolte da M. G. M. A. di C. di C.*, Città di Castello, presso Francesco Donati, 1843, v, pp. 214-217.

⁷ Per la citazione, cfr. G. MUZI, *Memorie ecclesiastiche e civili di Città di Castello*, cit., p. 217.

⁸ Per la dedica ad Alessandro Vitelli, cfr. *infra* Appendice, pp. 261-262. Serpetro scrisse molte altre opere. Alcune furono pubblicate come, ad esempio, *Il Mercato delle meraviglie della natura, ovvero Istoria naturale* (Venezia, Cristoforo Tomasini, 1653) traduzione in lingua italiana di *Thaummatographia naturalis* di Jan Jonston, un medico polacco; opera che aveva conosciuto un grande successo nell'Europa protestante. Il secondo volume pubblicato dal nostro autore, *Osservazioni politiche e morali sulla vita di Marco Bruto* (Venezia, Cristoforo Tomasini, 1653), è la traduzione in lingua italiana della *Vida de Marco Bruto* di Francisco de Quevedo, poeta e scrittore tra

Ma un altro indizio della lunga relazione tra Serpetro e i Vitelli è offerto da una nota pubblicata in un'opera curata da Giovanni Magherini Graziani (1852-1924). Il cavaliere siciliano sarebbe stato, nel 1651, ospite a Città di Castello (quando il suo protettore era morto da qualche anno) e avrebbe recitato, in quell'occasione, un'orazione davanti ai membri dell'Accademia degli Illuminati. Il consesso in questione, fondato a metà del XVII secolo, ebbe, tra gli animatori, in primo luogo la famiglia Vitelli e, in particolare, Girolama Bandini Vitelli, moglie di Chiappino IV Vitelli.¹ Il sodalizio non esaurì le sue attività nello spazio di pochi lustri, ma ebbe una lunga e importante vicenda culturale legata alla fondazione e alla gestione del primo teatro umbro.²

Giunti quasi alla fine delle intricate vicende dell'inquieto cavaliere siciliano, occorre ricordare che Antonino Mongitore, autore di un famoso repertorio pubblicato nel Settecento, concludeva la voce dedicata a Serpetro riportando la notizia della sua morte avvenuta, a Palermo, «non sine veneni suspicione», nel 1664.³ Si potrebbe ipotizzare, da queste scarse parole, uno scenario di torbidi intrighi e di astuti nemici che, abili dissimulatori, avrebbero posto fine, prima del tempo, alla vita del sacerdote siculo mossi da triste invidia per i favori a quest'ultimo elargiti da un ricchissimo e potente principe siciliano.

i più celebrati nella Spagna barocca. Sulla traduzione di Serpetro si veda il puntuale e rigoroso studio di V. Nider, *Serpetro, traductor del Marco Bruto de Quevedo*, «La Perinola», xv, 2011, in corso di stampa. Altri suoi lavori rimasero, invece, manoscritti: cfr. M. LEONARDI, *Governo, Istituzioni e Inquisizione nella Sicilia spagnola*, cit., pp. 168-179.

¹ G. Magherini Graziani scriveva: «Nicolò Serpetri, citato dal Muzi (*Memorie*, cit., I, p. 4) e dal Fabietti (*Biografie dei capitani venturieri*, Montepulciano, 1842) fra gli scrittori castellani, fu al servizio del cardinale Decio Francesco Vitelli quale segretario. Il Vitelli morì nel 1646, ma il Serpetri viveva ancora nel 1651, perché di quell'anno è una sua orazione recitata all'Accademia degli Illuminati di Città di Castello e che ora si conserva manoscritta nell'Archivio Magherini Graziani. Il Serpetro risulta autore di quest'opera, *Eroi di Casa Vitelli*, che fu dedicata ad Alessandro Vitelli e che, copiata dall'abate Alessandro Certini, si conserva ora nell'Archivio Capitolare di Città di Castello. Da questa copia, un'altra ne trasse il dott. Vincenzo Baldeschi e la donò alla Biblioteca comunale»: cfr. ROBERTI URSI, *De obsidione Thiphernatum liber (1474)*, opera curata da G. Magherini Graziani, *Rerum italicarum scriptores. Raccolta degli storici italiani dal Cinquecento al Millecinquecento*, a cura di L. A. Muratori (nuova ed. riv. ampliata e corr. con la direzione di G. Carducci e V. Fiorini), tomo xxviii, parte III, Bologna, Nicolò Zanichelli, 1922, p. VIII, n. 1. Il manoscritto *Eroi di Casa Vitelli* del sacerdote raccuiese, nonostante non abbia trovato un editore, ha avuto una vasta circolazione tra gli studiosi di storia patria umbra ed è stato più volte menzionato negli apparati bibliografici. Ma essendo il cognome, nei cataloghi, modificato in "Serpetri", è venuta meno la sua possibile identificazione. Certini cita, più volte, il manoscritto di Serpetro nella sua opera *Le solennità floridane solite celebrarsi anticamente in Città di Castello ad onore de' suoi santi protettori Florido Vescovo ed Amanzio Diacono*, Foligno, Feliciano e Filippo Campitelli, 1740, pp. 24-25 e p. 29. Le note biografiche circa Francesco Vitelli riportate dal Muzi nella sua opera dipendono ampiamente dalle notizie fornite da Serpetro: cfr. IDEM, *Memorie ecclesiastiche e civili di Città di Castello*, cit., pp. 214-217.

² Per alcune notizie sull'Accademia degli Illuminati, cfr. G. CILIBERTI, *Il teatro degli Accademici illuminati di Città di Castello*, Firenze, Olschki, 1995, pp. 13-14.

³ A. MONGITORE, *Bibliotheca sicula sive de scriptoribus siculis qui tum vetera, tum recentiora saecula illustrarunt. Notitiae locupletissimae*, Palermo, Diego Bua, 1707-1714, II, p. 96.

Ma, sulla base di altre fonti reperite di recente, possiamo affermare che Serpetro non morì nel 1664 a Palermo. Da uno studio sugli arcipreti della città di Ravanusa in carica tra il XVI e il XVIII secolo, pubblicato da Salvatore Aronica, emerge un'altra verità. Ben lungi dall'essere morto avvelenato, su presentazione per diritto di patronato da parte di Pietro Bonanno Balsamo, barone di Ravanusa e membro di una nobile famiglia con la quale il poligrafo siciliano aveva riannodato antichi e consolidati rapporti, Serpetro era stato nominato, il 16 giugno 1663, arciprete di Ravanusa da Francesco Gisulfo, arcivescovo di Agrigento.¹ L'arciprete raccuiese, durante la sua reggenza, donò alla chiesa della cittadina un bel fonte battesimale in marmo, ancora oggi esistente, che reca un'iscrizione con il suo nome e lo stemma dei suoi protettori. Morì, nel 1668, nella piccola terra dell'agrigentino, come si legge nella bolla di nomina di don Natale Cammilleri, suo successore nell'ufficio.²

Possiamo ipotizzare che Nicolò Serpetro, con la sua vasta esperienza del mondo, avesse capito che l'aria, a Palermo, era divenuta, nonostante l'amenità del luogo, poco salubre e avesse chiesto al barone, suo patrono, la grazia di una *sinecura* in una tranquilla provincia per trascorrervi, finalmente lontano dal clamore e dall'emulazione delle corti, gli ultimi anni della sua vita.

APPENDICE

Il manoscritto rinvenuto presso l'Archivio storico diocesano di Città di Castello è composto da circa 500 fogli rilegati in volume. L'esemplare in questione non è quello originale del XVII secolo, ma una trascrizione settecentesca dovuta all'abate Alessandro Certini, un erudito locale. Secondo Giovanni Magherini Graziani, esistevano due copie di questo manoscritto. Una, conservata presso l'Archivio diocesano di Città di Castello (quella descritta in queste pagine) e un'altra, depositata presso la Biblioteca comunale della stessa città. Quest'ultima non è più reperibile.

Il primo foglio del volume reca lo stemma della famiglia Vitelli. Segue la dedica dell'autore, Nicolò Serpetro, ad Alessandro Vitelli, nipote di monsignor Francesco Decio Vitelli, nunzio apostolico presso la Serenissima Repubblica di Venezia e, in seguito, arcivescovo di Urbino. L'opera sembra databile, nella forma pervenuta, agli anni successivi al 1646, anno della morte del prelato umbro. Dal testo si evince che Serpetro considerava la composizione della genealogia quale pegno di profonda riconoscenza, sentimento che nutriva ancora, a distanza di anni, per il suo antico protettore. La raccolta del materiale iniziò, come scrive l'autore, molto tempo prima, quando, a Venezia, il cavaliere siciliano aveva vissuto a stretto contatto con il Vitelli.

Di seguito è stata trascritta la dedica posta all'inizio del volume. Per renderla di più agevole lettura, sono state sciolte le poche abbreviazioni, integrate alcune lacune del testo e aggiornata la punteggiatura.

¹ Sui rapporti di *patronage* con la famiglia Bonanno, cfr. M. LEONARDI, *Governo, Istituzioni e Inquisizione nella Sicilia spagnola*, cit., p. 156 e p. 170.

² Per la nomina di Nicolò Serpetro ad arciprete di Ravanusa e per la notizia del fonte battesimale, cfr. S. ARONICA, *Gli Arcipreti di Ravanusa*, «Lu Papanzicu, Il Mensile di Ravanusa», 3, marzo 2006.

Eroi di Casa Vitelli descritti dal cavaliere Nicolò Serpetro

All' Ill[ustrissi]mo Signore il Signor Alessandro Vitelli

Gli eroi della famiglia di V[ostra] S[ignoria] Ill[ustrissi]ma si drizzan a Lei come a propria sfera. È questa una fatica fatta molti anni [or] sono ed ora esposta con l'ordine della Genealogia. Alla vivacità di spiriti di V[ostra] S[ignoria] Ill[ustrissi]ma queste mie composizioni sembreranno freddezze ma chi è avvezzo a sostenere i splendori del sole si degna tali hore di mirare l'oscurità dei colori più bassi. Havendo la debolezza del mio stile bisogno di protezione s'appoggia a Lei per supplicarLa della difesa. Anche gli augelli, che non hanno forza per la gloria, procurano di sollevarsi a più alto volo sotto le penne dell'aquila. Direi che [a] quelle [fatiche] se dedicò per sodisfare all'obbligo, se l'ombre della mia penna fossero atte a sodisfare le obbligazioni infinite. Il mio debito con la Casa di V[ostra] S[ignoria] Ill[ustrissi]ma è immortale né può pagarsi che con l'immortalità.

Ma il mio cuore, che non può soffrire i rimproveri dell'ingratitude, disegna, con questo mezzo, di fare un pubblico attestato del desiderio che io provo di corrispondere, almeno in parte, a[i] tanti benefici con li quali fui prevenuto ed onorato da Monsignor Eccellenza Arcivescovo di Urbino suo zio mentre fu nunzio apostolico di Venezia. Io accennerei qui volentieri le lodi di quella prudenza così che V[ostra] S[ignoria] Ill[ustrissi]ma, regolando le sue attioni, si è resa immitabile [sic] a ciascuno. Ma la modestia di Lei non è avvezza alle lodi del proprio merto e gli eccessi nella lode de' grandi scemano loro i pregi. Anzi stimerei di offendere la Sua generosità perché V[ostra] S[ignoria] Ill[ustrissi]ma, nella virtù, non può emulare altri che se medesimo; non si vale d'altro specchio che di quello che gli rappresentò la propria immagine. Dirò solamente (e credo di aver detto di vantaggio) che [Vostra Signoria Illustrissima] è nipote di quel gran prelato, honore della corte romana e specchio degli Eroi del nostro tempo, allevato nella sua casa, ammaestrato nella sua scuola, avvezzo [sic] a comandare nella Sua corte e ministro delle Sue azioni e gloria dei Suoi disegni. Il maggiore degli honori di Filippo fu l'esser padre di Alessandro. Le Province della Marca, Umbria, Toscana, Romagna, Lombardia e Venetia. che in tante cariche di governo, di legazioni e di commissariati sostenute da quel grand huomo [sic], hanno, con stupore, ammirata la Sua virtù, fanno verace testimonio del valore della V[ostra] S[ignoria] Ill[ustrissi]ma che, partecipando del peso di esse, ha mostrato in eccesso l'eminenza del Suo talento e delle Sue operazioni di pensiero soggetto della Istoria.

Supplico l'umanità di V[ostra] S[ignoria] Ill[ustrissi]ma a gradire per tributo del mio debito queste composizioni quali esse siano, mentre humilmente La riverisco. Di V[ostra] S[ignoria] Ill[ustrissi]ma humil[issi]mo et oblig[atissi]mo servitore Nicolò Serpetro.

MONARCHIA DEL MESSIA
E DISCORSI SULLE RAGIONI
DEL RE CATTOLICO
IN UN CODICE DELLA BIBLIOTECA
COMUNALE DI PIACENZA

LORENZO MANENTI

SUMMARY

The *Biblioteca Comunale* of Piacenza holds a manuscript with vernacular transcriptions of Tommaso Campanella's *Monarchia del Messia* and *Discorso sulle ragioni che il re cattolico ha sopra il mondo nuovo*. This contribution discusses the textual content of the codex and brings to the reader's attention a passage in the *Discorso* which does not appear in other codices.

La sezione *Fondo Antico* della Biblioteca comunale «Passerini Landi» di Piacenza conserva alcune antiche edizioni di testi del Campanella, precisamente la *Monarchia Hispanica*, *De Gentilismo non retinendo*, *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, *Medicinalium iuxta propria principia* ed infine la *Philosophia rationalis*.¹ Di questi, il *De libris propriis* proviene dalla biblioteca dei padri cappuccini (oggi santuario di S. Rita), mentre la *Philosophia rationalis* era presso la biblioteca dei domenicani di S. Giovanni in Canale, ossia i religiosi incaricati alla direzione del Sant'Uffizio piacentino. Gli stessi padri custodivano anche un codice manoscritto che raccoglie due importanti opere del Campanella: la *Monarchia del Messia* in versione volgare e il *Discorso delle ragioni c'ha il Re cattolico sopra il mondo novo et altri regni d'infedeli secondo la Scrittura, contra li teologi che di ciò hanno scritto*,² opere scritte in carcere durante il regno di Filippo III, sulle quali l'Indice dei Libri Proibiti si esprime in vari tempi e modalità.³

lorenzomanenti@hotmail.com

¹ T. CAMPANELLAE, *Monarchia Hispanica*, Amsterlodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1653, *De Gentilismo non retinendo quaestio unica*, Parisiis, apud Tussanum du Bray, 1693, *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, Parisiis, apud viduam Gulielmi Pele, 1692, *Medicinalium iuxta propria principia libri septem*, Ludguni, ex officina Iohannis Pillehotte, sumptibus Ioannis Caffin et Francisci Plaignard, 1635, *Philosophiae rationalis pars prima, secunda et tertia*, Parisiis, apud Ioannem du Bray, via Jacobea sub spicis maturis, 1638.

² Le due opere furono edite postume in latino in T. CAMPANELLA, *Monarchia Messiae*, Aesii, apud Gregorium Arnazzinum, 1633. Il discorso fu pubblicato come appendice della *Monarchia* alle pp. 84-91.

³ Cfr. E. CANONE, *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», I-II, 1995, pp. 43-61; sull'editto si veda anche J. M. DE BUJANDA, E. CANONE,

Il codice in questione è il ms. Frati 15. Nel catalogo della biblioteca è classificato così: «Monarchia del Messia, secolo XVIII», senza alcun riferimento all'autore o alle caratteristiche del manoscritto.¹ Misura cm 19x24,5 ed ha una rilegatura in pergamena floscia con supporto cartaceo interno e filo in cotone. Le carte non sono numerate, ha una carta di guardia, 65 fogli (recto-verso) nei quali è trascritta la *Monarchia del Messia*, nove (recto-verso) per il *Discorso* e infine tre carte in bianco. L'intestazione dell'autore è tagliata nel frontespizio della *Monarchia del Messia* e il timbro del convento di S. Giovanni in Canale ha tracce di cancellatura con inchiostro nero, evidentemente per censura. Il testo è distribuito per l'intero codice in ventiquattro righe per pagina e vi è traccia di rigatura a secco. La grafia rivela una mano pregevole e di stile corsivo settecentesco, seppure con alcune influenze del XVII secolo. È assai probabile che il copista non abbia lavorato a Piacenza perché la scrittura non ha alcuna influenza locale, mentre è forte l'uso di troncare le consonanti nasali, che è tipicamente toscano. Ed anche il codice, essendo di buona fattura, farebbe pensare ad una committenza piacentina ed una manifattura forestiera, soluzione tra l'altro meno rischiosa visto il contenuto. Il titolo dell'autore è stato tagliato con una forbice e l'ex-libris appare macchiato dall'inchiostro, sicuramente per ragioni di censura, ma il contenuto delle opere è intatto, anzi, il *Discorso* ha un finale diverso rispetto alle versioni conosciute e soprattutto più lungo, con una citazione a margine tratta dai *Discorsi ai principi d'Italia* e della *Monarchia del Messia*.²

Sulle ragioni della presenza del codice presso la biblioteca di S. Giovanni in Canale si possono fare svariate ipotesi senza alcuna esclusione. Le più probabili si legano a motivazioni interne agli stessi frati di Piacenza, dove peraltro è più facile pensare ad una committenza. Durante il XVIII secolo i domenicani a Piacenza furono protagonisti in alcuni pubblici dibattiti e soprattutto di un duro e lunghissimo scontro con l'ordinario diocesano per la gestione del Tribunale del S. Ufficio; vi era poi anche una piccola parte di essi intenzionata a cedere la gestione inquisitoriale al vescovo per tornare alla semplicità dei costumi religiosi ed alla riflessione teologica, cosa che per un breve periodo avvenne.³ Il testo della *Monarchia*

L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella. Un'analisi bibliografica, «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002, pp. 451-479: a p. 477 la parte che riguarda Campanella.

¹ La Biblioteca comunale «Passerini Landi» di Piacenza non è dotata di un catalogo a stampa dei manoscritti dei secoli successivi al Cinquecento. I cassetti che contengono i riferimenti alla catalogazione dei codici sono tutto sommato recenti; ciò ha di fatto escluso il codice Frati 15, insieme allo straordinario patrimonio culturale di questa biblioteca, dalla conoscenza diretta degli studiosi. Pertanto, esso è assente nella *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella* (Torino 1940) di L. Firpo e nei riferimenti bibliografici della *Monarchia Messiae*, ed. P. Ponzio, trad. par V. Bourdette, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

² Il riferimento è al Discorso XI: *Regole importanti a fondar un senato di tutti i principi cristiani*, ed al primo capitolo della *Monarchia del Messia*. Il *Discorso* è stato pubblicato da G. ERNST, *Monarchia di Cristo e nuovo Mondo. Il «Discorso delle ragioni che ha il re Cattolico sopra il nuovo emisfero» di Tommaso Campanella*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaldi e F. Barcia, Milano, Franco Angeli, 1990, vol. II, pp. 11-36 (il *Discorso* è alle pp. 22-33).

³ Sulla questione vi sono preziose informazioni negli articoli di G. S. MANFREDI, *Schermaglie giansenistiche nei ducati di Parma e Piacenza*, in *Studi in onore di Emilio Nasalli Rocca*,

del Messia poteva, nello specifico della questione, rivelarsi assai utile nella disputa piacentina: vi si trovano alcuni spunti favorevoli ai vescovi, benché Campanella li ritenga comunque secondi al pontefice: «Li principi nelle braccia s'ongono, perché son difensori et hanno da maneggiar la spada di David e presentar potentiam in braccio suo. Ma li vescovi nella testa perché significano la potestà del capo». ¹ E tuttavia, resta una delle possibili ipotesi.

La riflessione sul senso della presenza del codice non può discostarsi comunque dal testo, specie dell'aggiunta al *Discorso*, che presentiamo in questa sede. Ecco la parte aggiunta:

Altrove, per fine, scrissi che il rimedio delle rovine di christiani saria far un senato universale in Roma che si chiamasse il collo del corpo del christianesimo, dove tutti principi christiani e repubbliche habbiano una voce del proprio ambasciatore et autorità d'intromettere un cardinale in consiglio. E quel che si determina in questo senato dalle più voci sia obbligato ogni principe ad essequire, e chi non obedisce sian tutti gli altri obbligati ad armarsi a rovina di quello. E di questa maniera si abbassarian gli heretici e Turchi, né temeria mai un principe che l'altro non occupi lo Stato che è più possente, havendo tutti gli altri dalla sua parte. Né il possente saria disturbato dalla guerra che fa contro infedeli per gelosia de proprio paese. E questa virtù unita saria inespugnabile e si converterianno i cori de' figli al Sommo Padre e del padre verso i figli. Altrimenti siamo in punto certissimo d'andare a Roma come andò l'Imperio Orientale e la Terra Santa; il che nel capo della *Monarchia* mostrai sofficienti ragioni e discorsi sopra le figure et historie passate.

Le pagine in oggetto sono però riscontrabili anche nella trascrizione del *Discorso* dal ms. Royal 14.A.xvii della British Library, in cui questa aggiunta è preceduta da un «avvertimento ai lettori» che di fatto separa il brano dal resto dell'opera, mentre per il resto si possono segnalare alcune variazioni nell'ultima frase (le più importanti sono segnalate in grassetto): «E si converteriano li cuori de' figli al sommo padre, e del padre verso i figli: altrimenti siamo in punto certissimo d'andar **a ruina**, come andò l'imperio orientale, e la terra santa, il che **nel corpo** della *Monarchia*» ² mostrai con vive ragioni e discorsi sopra la figure et historie passate». ³ Come si può facilmente osservare, i testi a confronto sono pressoché identici nel contenuto, mentre è diversa la leggibilità per l'uso rafforzato delle doppie in

Piacenza, 1971, pp. 347-358; D. MORSIA, *La vita religiosa nel Settecento*, in *Storia di Piacenza*, vol. iv, Piacenza, Tip.Le.Co, 2000, pp. 821-822. Altri riferimenti usciranno in una mia prossima pubblicazione sui Domenicani a Piacenza secondo le fonti dell'Archivio generalizio dell'Ordine. Nello specifico, erano gli anni della diffusione del giurisdizionalismo, particolarmente forte nel Ducato di Parma e Piacenza, attuatosi nel tempo successivo (1768-1771) con una serie di provvedimenti quali l'esclusione dei chierici dal controllo delle istituzioni scolastiche, numerose soppressioni di ordini religiosi e dell'Inquisizione, fino all'amministrazione dei beni ecclesiastici da parte dell'autorità statale, ai quali il pontefice Clemente XIII rispose con il celebre *Monitorio di Parma*.

¹ CAMPANELLA, *La monarchia del Messia*, cit., p. 130.

² A margine: «Vedi la *Monarchia spagnuola*».

³ London, British Library, ms. Royal 14.A.xvii, cc. 629v -630r (il riferimento è a c. 630r).

alcuni casi nel primo brano ed assente nell'altro o viceversa. È opportuno, invece, rilevare che nel codice piacentino è assente il riferimento all'avvertimento ai lettori, segno che il copista lo ha ritenuto evidentemente superfluo. Eppure, proprio per la sua forma, nelle intenzioni il brano di Campanella probabilmente rientrava per ragioni stilistiche come un avvertimento ai lettori. Nella scelta finale operata dall'autore che di consuetudine era propenso a modificare spesso la versione del testo, «l'avvertimento ai lettori» è stato accantonato. Nel testo latino edito a Jesi nel 1633 assieme alla *Monarchia del Messia* non si ha minima traccia di codesto avvertimento; è rimasto quindi soltanto a livello manoscritto.

Il fatto che nella manifattura dei due codici ci sia una certa distanza di anni, infatti, lascia pensare che ci possano essere un certo numero di manoscritti che fungono da archetipo per poi giungere qualcuno di questi nelle mani dei domenicani di Piacenza. Resta a questo punto da cercare dove possano essere conservati. Ciò riguarda anche il testo della *Monarchia del Messia* perché nelle trascrizioni manoscritte quasi sempre il *Discorso* del Campanella è affiancato a quest'altra opera, così come nell'edizione latina menzionata; la presenza nei codici di entrambi i testi potrebbe costituire, a questo punto, un criterio per una classificazione dei manoscritti contenenti opere del frate stilese, specialmente nel caso che in futuro si scoprissero altri codici.

UN CODICE CAMPANELLIANO NELLA BIBLIOTECA CAPITOLARE DI VITERBO

MICHELE VITTORI

SUMMARY

The Diocesan Centre for Religious History and Culture holds a codex containing a collection of manuscripts of Campanella's political works. This codex may well constitute an attempt by a learned buyer (whose name is indicated in the note of possession) to put together the seventh tome of Campanella's complete works, which the philosopher had planned but never finished. This study traces the history of the manuscript and places the works it contains within the context of the history of their manuscripts.

PRESSO il Centro Diocesano di Documentazione per la storia e la cultura religiosa (CEDIDO) di Viterbo si conserva un codice contenente una silloge di scritti campanelliani, non segnalato in alcuna precedente bibliografia delle opere dello stilese.¹ Il codice è legato in pergamena su piatti di cartone (218 x 159 x 30 mm) con capitelli bicolore bianco verde, lo stato di conservazione è più che buono (tarlature sui cartoni dei piatti e leggera scollatura del dorso), sul dorso liscio è presente in caratteri elaborati la dicitura *Campanella de Monar. Hispan.* e l'etichetta della collocazione di mano moderna (116),² il codice presenta sul primo foglio di guardia la nota di possesso «Di Franc. Nicolucci», senza ulteriori indicazioni o timbri. Il codice lega insieme l'*Index de reformatione scientiarum* nell'edizione a stampa uscita dai torchi di Andrea Baba (Venezia, 1633) e tre opere campanelliane manoscritte (nell'ordine: *Monarchia di Spagna*, *Discorsi ai principi d'Italia*, *Aforismi politici*). L'*Index de reformatione* contiene in apertura la dedicatoria a Jean Bourdelot di Jacques Gaffarel che si estende su due fogli non numerati e di seguito, con numerazione progressiva delle pagine da 1-9, l'elenco delle opere campanelliane

michele.vittori@alice.it

¹ Unica fugace menzione del manoscritto si ritrova nell'*Iter* del Kristeller, che visita il fondo della Capitolare nel 1952 registrando: «116 cart. xvii Fols not numbered. Tommaso Campanella, Monarchia... disegnata al Re di Spagna; Discorsi a' Principi d'Italia; Aforismi». Nelle dichiarazioni iniziali, Kristeller ricorda l'esistenza di una lista parziale di mano di L. Dorez, ma vista l'incompletezza si rifà al Catalogo del Bevilacqua (del quale annota criticamente «This inventory is complete, listing 259 mss. plus charters. Its descriptions are inferior to those of Dorez, and in some instances, I have been unable to find a ms described by Dorez»). Cfr. P.-O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, Vol. II, Leiden, Brill, 1998³, p. 304 sgg.

² Indicheremo il codice come d'uso con la sua collocazione moderna, quindi Capitol. 116.

distribuite per materia in dieci tomi, elenco curato dallo stesso autore. Le carte contenenti le tre opere summenzionate (in totale 240) sono prive di numerazione. La mano che ha vergato le pagine (contenenti ventisei righe ciascuna) è la medesima, la grafia molto chiara e regolare, posata e inclinata a destra, tradisce la mano di un copista. È possibile tentare una datazione del manoscritto a partire dalla grafia stessa, che fa pensare ad un termine *ante quem non* secentesco (coevo dunque o di poco posteriore a Campanella), più complesso desumere informazioni dall'iscrizione in caratteri gotici sul dorso, che usualmente potrebbe rispondere a puri criteri decorativi.¹

Il codice è regolarmente segnalato nell'*Elenco dei Cataloghi nei quali è descritto il contenuto della Biblioteca Capitolare* il quale al punto 4 riporta il *Nuovo Catalogo dei Codici, manoscritti vari, Incunaboli e Registri Capitolari e Parrocchiali, fascicolo dattiloscritto compilato nell'anno 1964*. Tale *Nuovo Catalogo dei Codici*² al volume 116 descrive un «Codice cartaceo contenente le opere del P. Campanella. La Monarchia - Discorsi ai Principi d'Italia - Aforismi politici del med.». L'elenco del NCC è stilato progressivamente, ma non rispetta un ordine cronologico, infatti nei codici con numerazione successiva rispetto a quello contenente le opere campanelliane, si trovano codici trecenteschi e quattrocenteschi. Da notare che laddove possibile il redattore del NCC ha indicato una datazione puntuale o approssimativa del codice (desunta probabilmente da criteri interni, anche se piuttosto sbrigativi: si danno casi infatti in cui mani posteriori hanno corretto datazioni e indicazioni scorrette). Qualche informazione più dettagliata si desume da un documento dattiloscritto contenuto in una cartella che reca il nome di Mons. F. Zarletti (al quale probabilmente si deve) ed il numero 9039455, intitolato *Inventario dei codici membranacei e cartacei (attinenti argomenti filosofici, religiosi, morali, letterari)*³ che non reca alcuna datazione esplicita, ma è coerente con la numerazione dei codici presente in NCC (tra i quali appunto seleziona soltanto quelli di relativo interesse, procedendo quindi ad una seconda ed autonoma numerazione progressiva, della quale non si terrà conto nel presente studio). La numerazione dell'*Inventario* al numero 43, relativo per l'appunto al vol. 116 di NCC indica: «Codice cartaceo contenente le opere del P. Campanella: "La Monarchia-Discorsi ai Principi d'Italia-Aforismi politici..." Venetiis 1633 apud Andrea Baba. Le prime 7 pagine sono stampate. Nel 1° foglio è scritto: "Carissimi ac rever. viri P. F. Thomae Camp... de reformatione scientiarum Index" Poi al foglio 8° inizia il manoscritto. Sec 17° Scrittura regolare e stretta. Fogli circa 240 (non numerati), 26 righe in folio. Rilegatura in pergamena, conservazione buona». Non è facile capire se questo documento si basi sul precedente, del quale appunto ripete la numerazione dei volumi

¹ A parziale conferma della funzione estetica del dorso e in generale del tentativo arbitrario di ricostruzione del *corpus* politico campanelliano consegnato al (mai) edito volume settimo del *corpus*, sta il fatto che esso riproduce il titolo dell'opera maggiore contenuta nel volume secondo la lezione dell'*Index de reformatione scientiarum (de Monarchia Hispanorum)* e non piuttosto il titolo italiano presente nel corpo del testo (*Monarchia del Campanella dissegnata al Re di Spagna, ove con diversi discorsi, et osservazioni politiche fa vedere, come la Potenza Spagnola può rendersi soggetti, o confederati, o interessati tutti li Principi del mondo*). Ringrazio Fabio Troncarelli per l'expertise del manoscritto.

² NCC.

³ *Inventario*.

aggiungendovi qualche informazione scrupolosa, ma apparentemente poco attendibile (come la datazione azzardata dal dattiloscritto, probabilmente desunta dall'anno di pubblicazione dell'*Index de reformatione* campanelliano presso il Ba-ba). Entrambi presuppongono comunque un elenco precedente, il catalogo di Mons. G. Bevilacqua, Canonico della Cattedrale di Viterbo, che data approssimativamente 1905 (come indicato ancora una volta dal succitato *Elenco dei Cataloghi*, il quale al punto 2 testimonia l'esistenza di un «Catalogo delle pergamene (seguito al catalogo Magri), delle Bolle, dei Codici, manoscritti e registri vari, ad opera del C.o Bevilacqua contenuto in 3 Quaderni I, II, III, rilegati in uno, anno 1905 circa»). In realtà sul *Catalogo Bevilacqua*¹ non è apposta alcuna data, che è stata quindi indicata probabilmente rintracciando notizie del Canonico nei documenti della Cattedrale, e fisicamente i quaderni si presentano sciolti. Tra l'altro tutti i quaderni di CB mantengono come fogli di guardia -rispetto evidentemente ad un lavoro di legatura posteriore- le copertine originali, sulle quali è apposto il timbro della stamperia che serviva la Cattedrale («Libreria, cartoleria, legatoria di libri Giuseppe Giacomini, Viterbo, Piazza del [Coll?]²legio, Stamperia di immagini sacre»). Preziose informazioni si desumono da tali copertine: ad esempio una nota spese sulla copertina del quaderno II (che indica come la ditta Giacomini si occupasse anche della legatura dei documenti antichi della Cattedrale) ed un frammento di etichetta apposta al quaderno III, dello stesso tipo di quelle apposte sui codici della Biblioteca Capitolare per la catalogazione che tuttora conservano. La grafia dei numeri apposti su tali etichette tra l'altro è compatibile con quella che ha steso i quaderni del CB, ed indica quindi il Bevilacqua come probabile estensore della catalogazione originaria sulla quale si sono basati tutti gli elenchi novecenteschi. Nel quaderno II infatti al numero 116 compare «Codice cartaceo contenente le opere del P. Campanella - La Monarchia-Discorsi ai principi d'Italia-Aforismi politici del med».

L'unico altro catalogo antecedente in cui ricercare a ritroso la presenza del codice 116 è il manoscritto *Index Bibliothecae Cathedralis Viterbiensis*,² il quale è stato redatto (come mostrano i risultati della ricognizione effettuata dal gruppo di ricerca interno al CEDIDO guidato dal Direttore Luciano Osbat) in un arco di tempo compreso tra il 1758 ed il 1827. L'*Index* dimostra innanzitutto che il patrimonio della Capitolare di Viterbo era in continuo aggiornamento e che questo rendeva necessarie aggiunte ed integrazioni da parte dei responsabili della stessa, testimoniate dalle diverse mani che si sono sovrapposte nella stesura del registro. L'*Index* contiene sia i libri a stampa, che gli incunaboli ed i manoscritti, generalmente contrassegnati con la sigla MS.³ Dall'estrapolazione dei manoscritti riportati all'interno dell'*Index* si possono trarre alcune osservazioni. Innanzitutto quasi tutti i manoscritti sono registrati dalla mano più antica (probabilmente la stessa che ha organizzato l'*Index* stesso) e sono contrassegnati, tranne rare eccezioni, dalla lettera *d* seguita da una numerazione anch'essa generalmente progressiva.⁴

¹ CB.² *Index*.³ Vedi per l'elenco completo Appendice, *infra* p. 000.⁴ Tale ipotesi è indirettamente confermata dalle sigle utilizzate dalle mani chiaramente posteriori alla prima (*e o f*) come ad esempio una correzione riguardante la catalogazione di

Ciò sta ad indicare che con ogni probabilità il fondo dei manoscritti e dei codici della Capitolare aveva già assunto una buona consistenza nel periodo precedente la prima elaborazione dell'*Index*, e che scarne furono le aggiunte almeno nel periodo in cui si estende l'*Index* stesso. Tra i codici riportati non figura la silloge delle opere di Campanella. Il controllo incrociato condotto tra i documenti contrassegnati nell'*Index* con la sigla MS (o presumibilmente manoscritti, in mancanza di indicazioni e in presenza della summenzionata sigla di catalogazione *d*) e l'elenco completo dei codici stilato negli anni Sessanta del Novecento nel NCC¹ (che riporta come detto le indicazioni del CB), dimostra con un buon margine di sicurezza (fatte salve le possibili perdite, la dicitura diversa che rende impossibile un'identificazione certa di un dato codice etc.) che tutto il materiale manoscritto accomunato nell'*Index* a quello librario, è passato poi in un secondo momento in un fondo a sé stante, e che dunque il codice 116 contenente le opere campanelliane, deve essere giunto in Capitolare nel periodo che intercorre tra l'interruzione della stesura dell'*Index* e la risistemazione compiuta alla fine del XIX secolo da Mons. Bevilacqua.

L'unico altro documento, che riguarda il patrimonio dell'Archivio della Capitolare e che potrebbe costituire campo d'indagine, è il cosiddetto *Catalogo Magri*,² redatto originariamente dal Canonico viterbese Domenico Magri sul finire del Seicento, e contenente l'elenco delle pergamene più antiche (Bolle, donazioni, benefici, acquisizioni e disposizioni relative alla Cattedrale di S. Lorenzo etc.). Il CM si ferma tuttavia all'inizio del XV secolo, o almeno la parte di mano originale del Magri, visto che il volume che contiene l'elenco è stato riorganizzato ed aggiornato sul finire dell'Ottocento dal maltese Francesco Cristofori (Segretario della Commissione dell'Archivio Storico Viterbese).³ Neanche nel CM si rintrac-

un *Repertorium Legale* originariamente contrassegnato con la lettera *d* e poi ricontrassegnato da mano diversa con lettera *e*. Dal controllo di coerenza incrociato tra questa lista e quella dei codici contenuta in NCC emergono possibili identità. Se ne riporta l'elenco in Appendice.

¹ Si è scelto di utilizzare per il controllo incrociato il NCC in quanto distingue già tra il generico materiale manoscritto ed i codici, basandosi del resto come detto sul CB che è il primo documento in cui compare il Capitol. 116, ma risultando di più agile consultazione.

² CM.

³ L'informazione si desume da una nota posta su uno dei fogli non numerati che compongono il CM, nel punto in cui s'interrompe l'elenco delle pergamene evidentemente già catalogate dal Magri (l'ultimo documento registrato è una donazione del 1427) e integra nuovo materiale, evidentemente sconosciuto al Canonico viterbese: «Dichiaro io Sottoscritto Segretario della Commissione dell'Archivio Storico Viterbese di aver nuovamente collazionate a preghiera del Sig. Can. Prof. Don Pietro Artemi Archivista del Capitolo della Cattedrale tutte le pergamene dell'Archivio Capitolare, riordinato accuratamente di recente dal Sig. Prof. Can. Don Domenico Magalli e di averle numerate progressivamente con nuovo ordine distinguendo gli atti compresi già in un medesimo numero col beneplacito e l'autorizzazione del predetto Sig. Can. Archivista. Viterbo 4 Ottobre 1886». Tale revisione del Cristofori è peraltro già annullata da quella del CB, come avverte una nota sottostante alla precedente, di mano moderna, che dichiara: «La parte del catalogo che segue, aggiunta a quello del Magri in vari tempi, resta annullata dai registri compilati dal Bevilacqua nei quaderni I, II che contengono in altra disposizione, quanto era qui segnato». La summenzionata seconda parte comprende atti che si estendono fino alla seconda metà del Settecento.

ciano tuttavia notizie che possano aiutare a collocare temporalmente il Capitol. 116 o illuminare le vicende del suo arrivo in Capitolare.

Le vicende della Biblioteca Capitolare di Viterbo non sono state al centro di numerose ricerche, non in tempi recenti almeno.¹ Coeve al tentativo del Cristofori ed a quello di poco posteriore e decisivo del Bevilacqua, sono le ricerche dell'erudito Leon Dorez, che visitò l'Archivio e la Biblioteca del Capitolo nel 1893, segnalando anche le esplorazioni compiute nei due secoli precedenti.² Il Dorez tuttavia si soffermò soprattutto sulla questione della formazione della Biblioteca del Capitolo, a partire da un nucleo di scritti e di opere appartenute all'umanista viterbese Latino Latini. In questo tentativo l'unico antecedente segnalato dal Dorez è quello di Mons. P. A. Tioli, che nel Settecento esplorando il fondo manoscritto della Capitolare stilò alcune succinte note, segnalando i documenti più interessanti: «Apud canonicos ecclesiae cathedralis Viterbiensis S. Laurentii adservantur bibliotheca Em. V. C. Latini Latini, in qua veteres editiones, codices nonnulli mass. adhuc servantur». Focalizzandosi sul lascito di Latini, l'elenco del Tioli è destituito di qualsiasi interesse ai fini della presente ricerca.³ Lo stesso Dorez, si limitò a stilare un *Inventaire sommaire des Manuscrits de la Bibliothèque Capitulaire de Viterbe*, seguendo nella lista un proprio numero d'ordine e, per i manoscritti latini, apponendo di seguito le lettere ed i numeri con cui i documenti erano segnati nel succitato *Index*, sul quale dunque il Dorez basò la sua indagine.

Allo stato dell'arte non è possibile dire molto di più sull'origine del codice e sul suo arrivo in Capitolare. Alla ricerca mancano soprattutto l'individuazione del presunto proprietario, Francesco Nicolucci, rivelato dalla nota di possesso sul foglio di guardia, e una collocazione seppur approssimativa del manoscritto nello stemma dei codici campanelliani conosciuti, contenenti le tre opere raccolte nella silloge viterbese. È infatti lecito supporre che l'operazione di copiatura che ha portato al Capitol. 116 sia stata effettuata in una sola volta, data la coerenza della mano che ha vergato le pagine, e che dunque l'estensore avesse già innanzi una silloge contenente nell'ordine *Mon. Spagna - Discorsi ai principi - Afor. pol.* o almeno le avesse desunte da un fondo nel quale le opere erano tutte presenti. Si dà di seguito, l'elenco di quelli fino ad oggi segnalati.

MON. SPAGNA	DISCORSI AI PRÌNCIPI	AFOR. POL.
BNCF, Ms. Magliabech. Cl. VIII cod. 6		
CC. 341-502	CC. 538-54	CC. 519-37

¹ Cfr. L. OSBAT, *Il Centro diocesano di documentazione per la storia e la cultura religiosa a Viterbo*, Quaderni del Centro, I, Viterbo, 2006.

² L. DOREZ, *Manuscrits de la Bibliothèque Capitulaire de Viterbe*, «Revue des Bibliothèques», VIII-IX, 1895.

³ Sul Tioli vedi F. CANCELLARI, *Notizia della vita e delle miscellanee di Mons. Pietro Antonio Tioli*, Pesaro, 1826.

Lucca, Bibl. Gov.,
Ms. 2618

cc. 7-110

cc. 251-288r

cc. 111-128r

Modena, Bibl. Estense,
Cod. F.3.16

cc. 5-201 (n.n.)

cc. 383-424 (n.n.)

cc. 323-373 (n.n.)

BNCN,
Cod. XII E.50

Cod. XII E.53

Napoli, Bibl. Oratoriana
dei P.P. Gerolamini Cod.
VIII S. 10, n. 47

(n.n.)

(n.n.)

Roma, Bibl. Vaticana
Cod. Urbin. lat. 858

cc. 315-350

cc. 351-402

Rovigo, Bibl. dell'Accademia
de' Concordi, Cod. 8, 2, 7
cc. 1-90

cc. 91-131

Torino, Bibl. Nazionale
Cod. N. vi. 57 (perduto)
(n.r.)

(n.r.)

Berlino, Preussische
Staatsbibliothek, Ms. ital.
fol. 24

cc. 490-680

cc. 741-78

Ms. fol. 21 (?) cc. 77-115

Berlino, Preussische
Staatsbibliothek, Ms. ital.
Q. 54

cc. 97 e ss.

cc. 22-43

cc. 2-21

Cambridge, Trinity College
Library, Ms. R. 4. 5.
(n.d.)

Ms. R. 4. 39 (n.d.) (?)

Hannover, Vorm. Königliche
und Provinzial Bibl. Ms. XXVII.
1654

(n.d.)

Ms. XVIII. 1665 (?)

Leningrado, Ex bibl. dello Stato
Maggiore Cod. 287. 2. 10
(n.d.)

(n.d.)

(n.d.)

Londra, British Museum Ms.

Royal 14. A. xx

cc. 101-307

Ms. 14. A. xvii

Ms. 14. A. xvii

cc. 417- 59 (?)

cc. 315-64 (?)

Monaco, Bayerische Staatsbibl.

Cod. ital. 59

cc. 1-91

cc. 97-116

Parigi, Bibl. de l'Arsénal, Ms.

1083

(n.d.)

(n.d.)

Parigi, Bibl. Nationale,

Ms. ital. 984;

1-233

Ms. ital. 985

(n.d.)

Ms. ital. 986 (?)

Parigi, Bibl. Nationale, Ms.

ital. 1502

pp. 272-456

(n.d.)

Vienna, Hofbibliothek Cod.

5808

cc. 1-138

cc. 255-79

Vienna, Hofbibliothek Cod.

6247

cc. 232-333

cc. 164-85

cc. 215-32

L'operazione di copiatura di tre opere politiche campanelliane costituisce comunque di per sé un evento notevole nella storia della fortuna del pensiero dello stilese. Essa testimonia infatti di una precisa volontà del committente, di ricostituire parte di quel settimo tomo dell'*Index* campanelliano, prospettato dall'autore e mai realizzato.¹ Non si può quindi escludere a priori che una siffatta volontà non potesse anche aver superato le difficoltà materiali e d'opportunità (le opere dello Stilese erano infatti accluse all'*Indice* già dal 1603)² rintracciando per la copiatura forse anche codici contenenti singole opere.³ Il primo esame sommario delle

¹ Fatta eccezione per gli *Afor. pol.* non compresi nella *praxis Politicae* e più volte dal Campanella stesso indicati quale terza parte della *Filosofia epilogistica* italiana, anch'essa mai realizzata. Vedi FIRPO, *Bibliografia*, p. 79.

² Cfr. S. RICCI, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno, 2008, p. 338.

³ La consistenza di manoscritti delle tre opere di Campanella è piuttosto rilevante. Firpo ne elencava nella *Bibliografia* 60 contenenti la *Mon. Di Spagna* (ma G. Ernst ne segnala ormai un centinaio, frutto di scoperte successive alla computa del Firpo: cfr. *Mon. Spagna*, p. 607), 29 gli *Afor. pol.* e 26 i *Discorsi ai principi*. Tuttavia va rilevato che in moltissimi casi nei codici individuati da Firpo compaiono contemporaneamente due o addirittura tutte le opere copiate nel Capitol. 116, il che aumenta la probabilità che effettivamente il copista avesse davanti agli occhi un esemplare di contenuto e strutturazione simile a quello finale. In particolare, 20 su 60 per la *Mon. Spagna*, 15 su 26 per i *Discorsi ai principi* (dei restanti 11 elencati da Firpo, 3 sono in traduzione spagnola quindi non utili all'individuazione della fonte del Capitol. 116), 13 su

varianti del Capitol. 116 rispetto a quelli collazionati nelle edizioni critiche delle opere di riferimento, sembra spingere in questa direzione. Ma fintantoché non si sia effettuato un confronto completo, sarà difficile collocare il codice all'interno dello stemma delle stesse.

Nel caso dei *Discorsi ai principi* Firpo adottò per l'edizione del 1945¹ il codice Urbinates lat. 861 della Biblioteca Vaticana, a motivo della minor presenza di lacune e della presenza di parti (come i sommari in capo ai singoli Discorsi) assenti negli altri due vaticani collazionati: il Reginensis lat. 652 e l'Urbinates lat. 858. Questi ultimi presentano profonde somiglianze con il codice Magliabechiano VIII, 6 utilizzato dal D'Ancona per l'edizione del 1854, facendo pensare ad un esemplare di riferimento comune.² Il Capitol. 116 differisce significativamente dall'Urb. lat. 861 e si avvicina per alcuni riferimenti alla famiglia costituita dagli altri tre, dei quali però segue ora l'una ora l'altra lezione. Particolarmente significativo è il comportamento del copista nei confronti dei *marginalia*. Alla fine del Discorso I, Firpo segnala che la frase «Spesse volte i Papi chiamârò i forastieri, come alcuni si lagnano» viene affiancata da un'annotazione nell'Urb. lat. 858: «Lamento del Machiavello nell'istoria fiorentina». Nel cod. 116 l'annotazione viene fusa al testo, che termina in maniera abbastanza oscura «con lamento del Macchiavello nella setta fiorentino» (con evidente svarione di lettura di «setta» per *storia* e violazione del senso logico della frase). In altri casi tuttavia il copista del Capitol. 116 ignora i riferimenti segnalati dal Firpo per l'Urb. lat. 858, come nel Discorso V dove l'annotazione «vedi li Discorsi della Monarchia di Spagna», comune col Magliab. VIII, 6 non compare nel Capitol. 116. Va notato tuttavia che i riferimenti mancanti nel Capitol. 116 sono spesso quelli apposti a lato e rinviati a *loci paralleli* di altre opere campanelliane, riferimenti forse destituiti d'interesse per un copista non al dentro del groviglio dell'opera dello stilese, mentre quelli che compaiono sono per senso logico continuazioni del corpo del testo. Ad esempio verso la fine dello stesso Discorso V (nel quale salta il riferimento succitato), il Capitol. 116 integra nel testo un riferimento che il Magliab. VIII, 6 lascia come nota («Vedi questi rimedi nel libro della Monarchia di Spagna») comportandosi in modo simile al Regin. lat. 652: «secondo altrove dissi nel libro della Monarchia Spagnola». ³ Il Capitol. 116 sembra maggiormente affine al Regin. lat. 652 anche in un altro passo del medesimo Discorso V, laddove fonde nel testo seguendo una lezione affine al codice romano la frase «questa gran fine è nel discorso fatto nella Monarchia del Messia, c'ho fatto mostrando le ragioni, c'ha il Re Cattolico nel mondo nuovo»,

29 per gli *Afor. pol.* (tuttavia almeno uno dei restanti è bilingue, incompatibile con il Capitol. 116 e Firpo segnala difformità nel titolo di molti degli esemplari da lui esaminati, che mutano *Aforismi* in *Axiomi* o *Metodi* e addirittura, nel caso di un esemplare in possesso del Bruers *Pa- role universali dell'universa scienza politica*).

¹ *Discorsi ai principi*, p. 57.

² In ordine all'ipotesi sull'origine del Capitol. 116 sopra tentata, va notato tuttavia che il Magliab. VIII, 6 è l'unico dei tre codici collazionati dal Firpo a presentare tutte le opere riprodotte nel Capitol. 116, mentre l'Urb. lat. 858 presenta soltanto i *Discorsi ai principi* e gli *Afor. pol.* ed infine il Regin. lat. 652 (per molti versi come si vedrà il più affine al Capitol. 116) soltanto i *Discorsi ai principi*.

³ Nel Regin. lat. 652 scompare «altrove».

che il Magliab. VIII, 6 lascia come nota marginale assai difforme: «Questo discorso qui allegato va attaccato con la Monarchia del Messia». Una ricognizione così esigua non consente una collocazione precisa del Capitol. 116, tuttavia pare probabile che, ammessa la paternità campanelliana delle correzioni al Magliab. VIII, 6 (come vuole Firpo) esse abbiano dato origine ad un successivo tentativo di risistemazione nel corpo del testo, di quelle di esse maggiormente affini per senso (con esclusione dei riferimenti esterni) comune agli altri codici, soprattutto al Regin. lat. 652 e al Capitol. 116. Oppure il Magliab. VIII, 6 potrebbe costituire una revisione ulteriore condotta da Campanella a memoria, laddove gli altri deriverebbero da una versione già stabilizzata del testo. Con buona sicurezza tuttavia, il Capit. 116 appartiene alla famiglia dei tre codici non considerati da Firpo depositari della stesura originaria.

Situazione analoga presentano gli *Afor. pol.*, anche se in questo caso il lavoro di ricollocamento del codice Capitol. 116 è agevolato dall'ampio studio che Firpo condusse sulla genesi del testo italiano.¹ Lo studioso giunse a individuare (basandosi non soltanto su metodi prettamente filologico-stemmatici, ma pure sulle testimonianze epistolari e sui *loci paralleli*) tre famiglie distinte di codici: un primo ramo rappresentato dalla diffusione di manoscritti non recanti le importanti *postille* latine al testo italiano, un secondo ramo (oggetto della revisione dello Schoppe e di una doppia revisione campanelliana) corredato di *postille* più corretto e ben rappresentato, ed infine un terzo ramo che il Firpo voleva scaturito da una tarda revisione campanelliana, condotta senza l'ausilio di esemplari della seconda famiglia, e quindi più corretto del primo ramo ma a volte lacunoso rispetto al precedente.² Il Capitol. 116 presenta le *postille* latine, e dunque non appartiene al primo ramo dello stemma. Le esigue varianti allo stato dell'arte considerate, sembrano puntare verso un gruppo di codici tra i quali i più affini paiono il F. 3. 16 della Biblioteca Estense di Modena, l'Urbinate lat. 858 e parzialmente il XII. E. 53 della Nazionale di Napoli.³ Il Capitol. 116 in effetti, in alcune varianti non significative (quelle che correggono evidenti svarioni dei copisti, e delle quali dunque l'autore poté avvedersi sia nella revisione del secondo che del terzo ramo) è coerente anche con il codice archetipico di Firpo, laddove non presenta le aggiunte tipiche del secondo ramo: ad esempio alle *postille* dell'aforisma 12 manca una porzione notevole che rinvia alla *Monarchia del Messia*, esattamente la stessa lacuna dei manoscritti Urb. lat. 858 ed Estense. Lo stesso caso si rileva all'aforisma 20, in cui Campanella rinvia «in libris Astronomicis ed in Articulis Prophetalibus». Con ogni probabilità dunque, il Capitol. 116 va inserito nella terza famiglia dei

¹ *Afor. pol.*, pp. 5-26.

² Il Firpo condusse l'edizione critica scegliendo come esemplare archetipico il Cod. XIII. D. 81 della Biblioteca Nazionale di Napoli.

³ Il codice della Estense contiene le stesse opere, e nel medesimo ordine, del Capitol. 116: Firpo lo segnala infatti anche nella propria edizione dei *Discorsi ai principi* pur dichiarando di non aver compiuto che «qualche assaggio» del manoscritto (cfr. *Discorsi ai principi*, p. 57); l'Urb. lat. 858 appare pure interessante, anche se contiene soltanto *Discorsi ai principi* e *Afor. pol.*, in quanto testimone come visto di alcune varianti comuni al Capitol. 116 nel testo dei *Discorsi ai principi*; infine il XII E. 53 della Nazionale di Napoli contiene soltanto gli *Afor. pol.*

codici degli *Afor. pol.*, il che spiegherebbe la sua affinità parziale con il codice XIII. D. 81 della Biblioteca Nazionale di Napoli e sostanziale con l'Urb. lat. 858 e con l'Estense, a valle dei quali va probabilmente collocato.

Il caso probabilmente più interessante è quello rappresentato dalla *Mon. Spagna*, che occupa le prime carte del Capitol. 116. Lo scritto è stato in passato al centro di numerosi dibattiti, almeno da quando Rodolfo De Mattei si avvide delle pesanti manomissioni che il testo originale aveva patito ad opera di uno sconosciuto ma apparentemente dotto revisore, che l'aveva infarcito di citazioni dalle opere di Botero, complicando non poco la ricostruzione della genesi dell'opera. Oggi, grazie soprattutto alle fatiche di Luigi Firpo e di Germana Ernst, la questione può dirsi in larga parte chiarita (anche se rimangono punti oscuri probabilmente irrisolvibili).¹ Usualmente si distinguono tre grandi gruppi di codici (i manoscritti della *Mon. Spagna* sono piuttosto numerosi, a conferma della buona circolazione cui da subito andò incontro l'opera) proprio a partire dalla presenza e dall'entità delle interpolazioni: un primo ramo costituito dai manoscritti interpolati (e dalle stampe, anch'esse infarcite di passi boteriani), un secondo costituito da esemplari parzialmente interpolati (forse derivanti da un tentativo di ristabilire il testo originario) ed infine un terzo, i cui rappresentanti sono privi di interpolazioni e, in sporadici casi, presentano una versione sostanzialmente più corta rispetto agli altri.² Ad un primo esame il testo consegnato al Capitol. 116 sembra appartenere alla famiglia dei parzialmente interpolati. Ma lo studio delle aggiunte e delle varianti riserva sorprese significative. Nella sua edizione critica della *Mon. Spagna* la Ernst segnala alcuni codici di particolare interesse, con i quali integra e corregge laddove necessario la lezione del manoscritto I D 53 della Nazionale di Napoli, sul quale ha condotto l'edizione. Di particolare interesse tra essi il codice 3343 della Bibliothèque Sainte-Geneviève di Parigi, a lungo indicato come punto di partenza per un'edizione critica, a causa delle numerose correzioni autografe e delle integrazioni presenti. La Ernst pur riconoscendo la paternità delle mende, ritiene tuttavia che esse costituiscano il tentativo campanelliano di correggere un testo di scadente qualità, a memoria e senza l'ausilio di copie più affidabili. Il Capitol. 116 in più d'un caso riporta le aggiunte proprie del codice parigino. Alla fine del capitolo secondo, la frase «non essendo ben castigati i Cristiani dagli Arabi e Tartari e altri oltramontani, come io mostrai altrove» viene integrata nel codice 3343 con la specificazione «nella monarchia mandata al papa», che si ritrova pure nel Capitol. 116; lo stesso comportamento si riscontra poco oltre, alla fine del capitolo, dove la frase «come dissi nelli Profetali» è difforme nei codici parigino e viterbese, riportando un generico «scrissi altrove».³ Quest'ultima variante è co-

¹ Cfr. G. ERNST, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Angeli, 1991, pp. 35-50.

² *Mon. Spagna*, pp. 607-612.

³ Il manoscritto (che contiene anche una copia dei *Discorsi ai principi*) ha tuttavia delle peculiarità che lo distanziano dal Capitol. 116, soprattutto il titolo che accoglie uno pseudonimo: *Discorsi di Iornello Patrarca sopra la Monarchia di Spagna a D.A.G.R.* Germana Ernst ha rintracciato solo una filiazione del manoscritto presso la Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze, cfr. *Mon. Spagna*, p. 609.

mune anche ad un codice napoletano che si trova nella Biblioteca Oratoriana dei Padri Gerolamini, il xxviii. 1. 42. In effetti tranne in rari casi¹ che possono tuttavia anche ricondursi a interpretazioni o letture originali dei copisti, il comportamento dei codici parigino, napoletano e viterbese è affine. Si può supporre, più che la filiazione dei due codici italiani da quello parigino (tra l'altro appartenente ad una biblioteca privata, e difficilmente archetipico rispetto a codici coevi come gli italiani) ad un tentativo di revisione tardo dello stesso Campanella, tradottosi poi più o meno pedissequamente (e forse giusta l'intuizione della Ernst, in taluni esemplari a memoria) in diversi codici. Anche in questo caso tuttavia, uno studio più approfondito potrà fornire indicazioni più puntuali.

APPENDICE

Per completezza d'informazione, si è ritenuto opportuno riportare l'elenco completo dei manoscritti dei quali si dà notizia all'interno dell'*Index*: D. Antonini, *Opera* [e. 122]; Auli Persii Volaturni, *Satyræ* [d. 17]; *Carmina Variorum* [d. 48]; Cicero, *De oratore* [d. 40]; Id., *Questiones Tusculanae* [d. 48]; Id., *De oratore* [«in pergamena» d. 9]; Id., *Questiones Tusculanae* [d. 50]; *Commentarium in Aristotelem* [d. 21]; *Commentarium in Aristotelem de ortu, de ineritu, et de anima* [d. 22]; *Commentarium in Logicam et Phisicam Aristotelis* [d. 28-29]; *Consilia pro clero Viterbiens. super Cathedraticum* [d. 30]; *Commentarium in Iulium Caesarem de Bello Gallico* [d. 37]; *Commentarium in D. Thomam* [d. 19]; *Cursus philosophiae* [d. 52]; *Dissertatio super condemnationem propositionum Baij, Quesnelli, et Jansenii* [d. 41-42]; *La donzella oppilata. Commedia* [f. 10]; *Homiliae per annum* [d. 14]; *Homiliae super Evangelia* [d. 18]; *Homiliae super Evangelia* [d. 23-24]; *Latini Latini* [d. 43]; *Lucii, Tractatus de Ecclesia militante et de primo homine* [d. 20]; *Luccius, Tractatus Theologicus de Ecclesia militante* [e. 107]; *Manuscripta Lettera* [d. 5-56]; *Orationes variae habitae in Concilio Lateranensi, et aliis, et Bulla Aurea Caroli Imperatoris* [d. 34]; *Orazioni quotidiane* [f. 138]; *Pharidis Epistolae interprete Francisco de Aretio* [d. 16]; *Questiones Physicae* [d. 10]; *Questiones Philosophicae* [d. 33]; *Questiones variae Philosophicae* [d. 51]; *Quaestio de misericordia* [f. 131]; *Repertorium variarum rerum* [d. 27]; *Repertorium Legale variarum rerum* [d. 36 corretto da altra mano in e. 133]; *Repertorium Legale variarum rerum* [d. 46-47]; *Repertorium Legale* [d. 53]; *Repertorium Legale* [d. 56-57]; *Seneca, Epistolae* [d. 39]; *Tractatus Morales de paupertate Amicitia in pergamena* [d. 7]; *Tractatus de Ecclesiae Sacramentis* [d. 25]; *Tractatus de Sacramentis in genere* [d. 30]; *Tractatus de principiis rerum Naturalium* [d. 31]; *Tractatus de Scientia et Praescientia Dei, ac de praedestinatione* [d. 32]; *Tractatus de Sacramentis* [d. 45]; *Tractatus S. Theologiae* [d. 49]; *Tractatus Moralis Theologicum* [d. 54]; *Tractatus de Canonicis prenotationibus* [d. 55].

Dal controllo di coerenza incrociato tra questa lista e quella dei codici contenuta in NCC emergono possibili identità: al volume 8 *Volume contenente le lettere originali di Latino Latini a diversi personaggi ed altri scritti Sec 16°*; vol. 10 *Cassetta contenente tutte le carte autografe di Latino Latini. Sec. 16°*; vol. 13 *Codice cartaceo contenente Orazioni di M.T. Cicerone e varie. Sec. 15°*; vol. 14 *Seneca Epistolae volume cartaceo. Sec. 14°*; vol. 15 *Cai Iuli Caes. Commentaria. Volume cartaceo. Sec. 15°*; vol. 16 *Tractatum Moralis - Sermones per*

¹ Capitolo xviii «predicatore», *Mon. Spagna.*, p. 200; capitolo xix «Ierone», *ivi*, p. 212; capitolo xxvii «modo», *ivi*, p. 300.

totam Quadragesimam. Sec. 15°; vol. 18 *Volume in pergamena manoscritta appartenente a Latino Latini Vit. intitolato: M.T.C. Tusculanarum Quaestionum ad Brutum feliciter incipit. Sec 16°*; vol. 20 *M.T.C. Orator Brutus De Partitione. Sec 16°*; volume 21 *Repertorium Variarum rerum. Sec 16°*; vol. 26 *Quaestiones Libri Physicorum aeditae a francisco de Membres Magistrae in Civitate Tholosae et canonico Barchinone. Sec. 14°*; vol. 32 *Codice cartaceo contenente varie questioni filosofiche di Maestro Domenico di Arezzo*; vol. 34 *Homiliae super Evangelia [...]* A.D. 1430; vol. 35 *Codice cartaceo intitolato: Compendium Moraliū notabilium compositum per Jeremiam Judicem de Montagnano*; vol. 37 *Commentaria in Aristotilem - Codice cartaceo*; vol. 38 *Quaestiones Philosophicae Quaestiones Grammaticales*; vol. 39 *Homiliae per annum [...]* 2 volumi; vol. 42 *De paupertate aliisque virtutibus Tractatus Moralis*; vol. 44 *Codice cartaceo contenente: 1° Epistolae Phalaridis Graeci nuper e Graeco in Latinum traductae per Aegregium Virum Ant. Franc. De Aretio. 2° Luciani Viri eloquentissimi Orationes pro tauro Phalaridis dicendo [...]* 3° *Poggii ad Cosmam Medicem Epistola [...]* 4° *Ex libro Mercurii Trimegisti de Potestate et Sapientia Dei*; vol. 45 *Codice cartaceo contenente: 1° Homiliae super Aevangelia. 2° Epistolae S. Bernardi Abbatis 3° Epistolae Dom. Francisci per Fratri Matheo lectori de Cunis [dal punto 4°-8° epistole dello stesso autore]*; vol. 46 *Commentaria in Divum Thomam*; vol. 47 *Logica Magistri Alberti de Anglia (Liber Fratris Franc. Mariae de Septara)*; vol. 48 *A. Persii Flacci Volaterrani Satyrarum Liber incipit feliciter*; vol. 49bis *Tractatus Theologia*; vol. 52 *M.T. Ciceronis De Oratore*; vol. 53 *miscellanea contenente diversi documenti uniti senza apparente legame logico, tra i quali 4° Confirmatio Caroli Regis Francorum Casinensis Mon. [...]* 5° *Cristofori Marcelli in quarta Lateranensis Concilii Sessione Oratio habita [...]* 19° *Incipiunt Leges et Constitutiones Imperiales sub aurea bulla Karoli IV Romanorum Imperatoris*; vol. 54 *miscellanea contenente tra gli altri: 1° Repertorium Legale [...]* 6° *Consilia varia*, vol. 55 *Repertorium variarum rerum*; vol. 56 *Cursus Philosophicus Fratris Franc. Mariae de Septara [...]*; vol. 58 *S. Antonini Opera*; vol. 104 *Consilia pro Clero Viterb. de Cathedratico*; vol. 144 *Logicae Summa secundum Aristotilem F. Bellarminus docuit F. Carcarelli. 1625*; vol. 147 *In libros de ortu et casu et de anima. 1628*; vol. 148 *Commentarii de Fisico auditu Auctore P. Fabio Bellarmino S. J.*; vol. 149 *Tractatus Theol. de Eccl. milit.*; vol. 161 *Trattati teologici [altri volumi hanno titoli generici similari]*; vol. 166 *Praenotiones Canonicae*; vol. 185 *Confutazione delle prop. di Raio -sic!- e Giansenio. 1769* al vol. 186 *altra copia*; vol. 192 *La donzella oppilata. Commedia.*

PICO, CITTADINI
E LA DRAMMATURGIA DELL'UNO

A PROPOSITO DI UNA NUOVA EDIZIONE
DEL *DE ENTE ET UNO*

STÉPHANE TOUSSAINT*

Dopo l'edizione tedesca uscita nel 2006 nella «Philosophische Bibliothek» della Meiner (sulla base della mia vecchia edizione parigina del 1994) intitolata GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Über das Seinde und das Eine*, a cura di Paul Richard Blum *et alii* (con una eccellente introduzione in 7 capitoli, l'ultimo dei quali, molto suggestivo, sulla *Wirkungsgeschichte* del *De ente et uno*), esce ora (Milano, Bompiani, 2010) una edizione italiana del trattato di Pico sull'essere e l'uno (composto nel corso dell'estate 1491) con la disputa iniziata dal faentino Antonio Cittadini. Il testo è curato per la parte filologica da Franco Bacchelli ed allestito, tradotto ed annotato da Rafael Ebgi. Introduce una *Prefazione* di Marco Bertozzi e conclude una *Postfazione* di Massimo Cacciari, mentre Ebgi firma un *Saggio introduttivo* e Bacchelli una *Nota editoriale*. Come nel caso dell'edizione tedesca, la riunione di vari ingegni si è resa necessaria per un testo di Pico particolarmente arduo e per una disputa col Cittadini più complessa ancora (conclusa da Gianfrancesco, nipote di Pico, dopo la morte repentina dello zio).

L'elegante prefazione di Bertozzi, *Le vie della concordia* (pp. 8-39), colloca il trattato nell'insieme dell'opera e nel tempo di Pico, con attenzione particolare alla concordia tra Platone e Aristotele, alle sue origini bizantine e ai suoi risvolti cabalistici. Essa si rivela già proficua per la messe di notizie bibliografiche, alle quali Bertozzi si mostra sensibile. Nel corso di una limpida disamina dei principali temi del *De ente et uno*, Bertozzi si sofferma felicemente (p. 22 sgg.) su importanti annotazioni pichiane in margine al codice Hamilton, unico testimone manoscritto rimasto del trattato. Gli appunti del Pico serbano ricordo delle letture che di Pletone egli andava facendo in quegli anni e dell'eco che poteva suscitare in lui la disputa intorno alla *homonumia* o *equivocitas* dell'*ens* nella tradizione scolastica ma anche bizantina (Trapezunzio, Bessarione) e neoplatonica (Giuliano l'Apostata) (e vd. Ebgi, p. 138). In poche pagine Bertozzi riesce con arte ad evocare il retroterra polemico che da Pletone al Ficino, attraverso il Bessarione, vede nascere il *De ente et uno* in contrasto con l'interpretazione dei neoplatonici e di Proclo in parti-

* toussaint@prismanet.com

colare. Opportuni e puntuali rinvii allo Pseudo-Dionigi, ad Anselmo e a Tommaso completano questo contenuto ma sostanzioso quadro dell'opera pichiana.

Le 140 pagine del Saggio introduttivo di Ebgi, *Il De ente et uno fiore raro dell'umanesimo italiano*, mirano a ricostruire più in profondità la genesi del trattato pichiano attraverso una nota biografica, una analisi della filosofia del Pico, una sintesi sulla *comparatio* tra Platone e Aristotele, un riepilogo della tradizione neoplatonica del *Parmenide* fino a Ficino, infine uno studio articolato del *De ente et uno*, quasi capitolo per capitolo. Dominare la bibliografia pichiana è impresa difficile perfino per gli studiosi più maturi, tuttavia va segnalata in partenza l'omissione di studi indispensabili: penso in particolare a quanto fatto egregiamente dalla Lazzarin e anche dall'Etienne (cfr. *infra*) sul *Parmenide* in Ficino, ma soprattutto a un saggio di Maude Vanhaelen (*L'Être et l'Un à la Renaissance: La réfutation du De Ente et Uno de Pic dans l'In Parmenidem de Ficin*, in S. M. BROZE, B. DECHARNEUX, S. DELCOMINETTE (éds.), «*All'eu moi katalexon... Mais raconte-moi en détail...*». *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaristis*, Paris-Athènes, 2008, pp. 623-635). La Vanhaelen ha peraltro nuovamente sviluppato la sua interpretazione (*The Ficino-Pico Controversy. New Evidence in Ficino's Commentary on Plato's Parmenides*, «*Rinascimento*», XLIX, 2009, pp. 301-339), valutando correttamente l'ampiezza della reazione ficiniana, successiva al *De ente et uno*, più vasta e meditata della piccola 'nota' antipichiana dell'*In Parmenidem* (Ebgi, p. 155), punta d'iceberg della polemica.

Ebgi rende con talento la complessità di un percorso mentale enciclopedico come quello pichiano, che mira nel 1491 alla «perfetta *copulatio* con il divino» (p. 148) e s'immerge nella «indeterminabilità» originaria che era quella, a ben vedere, dell'*Oratio* del 1486. Una presenza maggiore dello Pseudo-Dionigi (mai da sottovalutare nel *De ente et uno*) e degli scolastici sarebbe stata giovevole nel mare agitato della dialettica onto-tenologica di Pico, che Ebgi riesce ad attraversare con reale impegno analitico. Di particolare finezza, in mezzo ad altri passi felici, sono le pagine dedicate alle categorie dell'essere e dell'uno tra grammatica, nomi simbolici e finitezza del discorso umano (pp. 140-147) con riferimenti illuminanti alla disputa col Cittadini, che molti critici hanno creduto a torto inessenziale e che, grazie alla fatica molto lodevole di Ebgi, il pubblico italiano può finalmente seguire. La parte conclusiva (p. 148 sgg.) ripercorre la grande tensione argomentativa del Mirandolano evidenziandone alcune fonti privilegiate. Meritava ulteriori accenni la *Wirkungsgeschichte* del *De ente et uno*, tenuta presente, lo ricordo, nella *Declaratione sopra il nome di Gesù* di Arcangelo da Borgonuovo (1557) e nell'opera concordista del Mazzoni, dove, leggendo l'utilissima edizione di Sara Mattioli, appena uscita (*In universam Platonis et Aristotelis philosophiam Praeludia*, Napoli, 2010, p. 314) trovo ora questo interessante rilievo: «Ad supereminentiam autem spectant quae in iisdem rebus productis inveniuntur, atque sic dicimus Deum esse super ens et super intellectum, quod Plato in fine sexti Republica scripsit, ut propterea nesciam qua ratione Ioannes Picus, vir procul dubio doctissimus, in suo libro *de Ente et uno* dixerit nullibi Platonem Deum supra ens collocasse». Il Mazzoni, dopo avere distinto due modi di definizione del divino, il causativo (*esse, vivere, intelligere*) e il negativo (*incorporeitas, infinitas, immutabilitas*), vi aggiungeva

appunto il modo della supereminenza della causa rispetto al causato, per cui era lecito dire di Dio che si collocava sopra l'intelligenza e l'essere. Ma la natura introduttiva del *Saggio* forse non consentiva di allargarsi.

La lettura di Ebgi ha il merito decisivo di caratterizzare efficacemente il *De ente et uno* come la ricerca di una composizione umanistica, non di una soluzione scolastica. La concordia è anche *discordia* composta e temperata da ideali di sapienza non lontanissimi dal Ficino, e che inseguono una utopia potente. Avevo proposto nel 1994 di vedervi una metafisica *bifrons* consapevole della propria tensione armonica. Ebgi insiste a ragione sul sogno di pace universale. E grazie a questa splendida edizione mi è tornato in mente che Poliziano aveva definito Pico un *caduceator* (p. 92), un negoziatore tra il 'suo' Aristotele e il Platone del Ficino.

La nota editoriale di Franco Bacchelli è, molto più della nota che vuol far credere d'essere, una densa lezione di filologia e d'interpretazione storico-filosofica. Come pochi altri Bacchelli ha oramai raggiunto la vetta della propria disciplina ed è in gran parte grazie a lui che questa edizione del testo latino migliora la mia. Il suo senso del latino filosofico degli umanisti, la sua sterminata erudizione rinascimentale e la sua acribia fanno di Bacchelli un maestro indiscusso; non so fino a che punto l'Italia dei professori se ne sia accorta. Le ipotesi testuali che ha individuato con Ebgi, partendo dalla lacuna di una particola (p. 177) necessaria al latino, sono molto raffinate. Ne viene fuori, per la prima volta, una *traditio* fondata su divergenze chiaramente individuate e classificate (p. 180 sgg.). Ma ci sarebbe molto da aggiungere per rendere pienamente giustizia al lavoro di Bacchelli e del suo co-editore e ai grandi pregi delle loro traduzioni annotate.

Va messa in rilievo la novità del profilo intellettuale tratteggiato da Bacchelli. Ponendo l'accento sul vincolo organico del *De ente et uno* con Ficino (p. 163), col Poliziano e il Cittadini (164 sq.), egli ha non solo ricordato il carattere insieme razziocinante e misticheggiante del testo, ma anche individuato nel doppio *eros*, vuoi sensuale e vuoi devozionale, il potente motore della moralità pichiana. Ne viene fuori, con l'ipotesi – nutrita da sagaci osservazioni – di una redazione aggiuntiva dell'ultimo capitolo a trattato concluso, un medaglione di Pico in chiaroscuro, spirito tormentato dalla propria umanità e tentato dall'evasione estatica. Bacchelli ha visto giusto. Aggiungerei che non a caso nell'ambiente fiorentino attentissimo alla psicologia dei suoi eroi, dove un'anima egregia riceveva quasi subito la propria definizione morale, l'immagine di Pico impostasi ai ficiniani intorno agli anni 1489 era quella – allestita simbolicamente per levigarne gli aspri contrasti interiori – di un eccezionale essere *bifrons*, dal viso d'argento e dal viso d'oro, gioviale e saturnino, attivo e contemplativo. Infine la lunga citazione, p. 169, di una lettera di Gianfrancesco Pico al Cittadini ci informa utilmente sullo stato delle carte pichiane e del *De ente et uno* subito dopo la morte dello zio. Quanto appunto alle *Objectiones* del Cittadini, gli editori sono andati fino alle *Quarte obiezioni*, recepite dal nipote, le cui risposte andranno anch'esse edite e tradotte, speriamo, non troppo in là.

Tutt'altra aria si respira nella *Postfazione* di Massimo Cacciari perché l'ambizione è altra: partire da Hegel e dall'oltrepassamento idealistico assoluto del neoplatonismo 'astratto' degli Antichi, per giungere a una lettura 'drammatica' del

trattato pichiano, tra Cusano e Heidegger, lasciandosi dietro le interpretazioni storiografiche del passato, onde assolvere all'alto compito di rivendicare, finalmente, il «valore speculativo dell'Umanesimo». È con interesse che l'estensore della presente recensione, impegnato in questo preciso compito (cfr. «Bruniana & Campanelliana», xv, 2009/2, pp. 491-501: THOMAS LEINKAUF, *Der Humanismus in der Debatte* e STÉPHANE TOUSSAINT, *La danza dei morti*), si è avventurato nella lettura del *Dramma dell'Uno*, riflessione allusiva carica di lampi teoretici.

Pare di capire che Cacciari interpreti la distinzione tra *ens* ed *essere*, tra figura concreta e categoria astratta dell'essere come un'aporia connessa con l'impossibilità per l'Uno di venir 'nominato' senza perdere il suo statuto supremo. L'Uno, dai tempi di Plotino, non avrebbe avuto dalla sua parte l'esistenza, o meglio, «l'ek-sistenza». Si evince da tale visione (scopertamente ontologica) dell'*henologia*, qualche scompenso iniziale a sfavore dell'*hen* plotiniano, rispetto al quale l'equivocità tra *essere* ed *ens* e la distinzione tra *essenza* ed *esistenza* appaiono di minor peso. Onde nasce il dramma *dell'Uno*, vale a dire il dramma dominante di un Principio unico, incapace di trasmettere la sua ineffabile potenza senza decadere dalla propria supremazia nell'esistere dell'essere e dei suoi nomi concreti. Giovanni Pico nel *De ente et uno* affronterebbe il dualismo esclusivo tra l'Uno e l'esistere, vero nocciolo del discorso cacciariano.

Questo discorso sposa abilmente la 'vita' hegeliana dello spirito con l'ermeneutica esistenziale fino a farla adottare *in toto* dal Pico, e punta, per dirla con l'Autore, verso un «*De ente* esistenzialmente vivo». Purtuttavia *esistere*, nel lessico filosofico scolastico, umanistico, e pichiano, non significa primariamente *vivere*, se ne distingue non di rado. L'«*onto-teologia*» di Pico era, alla base, quella medioevale scandita da proposizioni semantiche molto più complesse, note per essere ancora strutturali nel Rinascimento: s'intende con questo il problema dell'univocazione e dell'equivocazione dell'ente. Oltre ancora, i dibattiti successivi al *De ente et essentia* di Tommaso d'Aquino e fino a Tommaso de Vio (e dopo), vertono per questo stesso motivo sull'analogia di proporzionalità dell'*ens* (di cui non viene fatta parola). Cacciari postula piuttosto, e non troppo velatamente, che l'essere superiore all'ente di Pico rientrerebbe nella problematica heideggeriana dell'*ek-sistere* (p. 465 sgg.). Quindi l'essere pichiano «*ek-sisterà* concretamente negli esseri che crea e potrà valere per sé altrettanto poco di quanto una causa possa essere pensata oltre i suoi effetti» ecc.

In seguito, la dimostrazione *ek-sistenzializza* e drammatizza una disputa canonica, fondata su altri presupposti storici e filosofici (convince di più il richiamo pertinente ad Anselmo, p. 467). Detto altrimenti, l'alternativa 'drammatica' tra l'idea astratta dell'Uno e l'ente, tra la trascendenza di Dio e la rivelazione della sua esistenza (in questa o quella determinazione ontologica) era veramente nel Quattrocento un dramma, o piuttosto – negli ambienti universitari frequentati dal giovane Conte – un canovaccio stanco e quasi una commedia dell'arte ontologica? In ogni caso difficilmente l'austera alternativa logico-metafisica dell'essere e/o dell'uno sfocia, come per risoluzione antitetica, nell'amore mistico del capitolo x, di cui Franco Bacchelli ha rivelato, ed è una delle novità del volume come detto sopra, il carattere *supplementare*, per così dire correttivo (su piani diversi) del

rigore logico disincarnato e della vigorosa sensualità. È vero che Cacciari sostiene l'interpretazione opposta, «non psicologico-emotiva», ma estaticamente discontinua rispetto all'«onto-teologia» (p. 470): l'alternativa «tremenda», per l'Uno in particolare, tra l'idea impartecipata e l'esistenza, si risolverebbe allora in un salto misterioso oltre la metafisica. Cosicché il *pathos* della lettura heideggeriana, eccessivamente stilizzatrice della *forma mentis* pichiana, riammette a questa sola condizione la «pura idea» dell'Uno. Si spiega perché, nel corso della *Postfazione*, non vi sia un serio confronto con la teoria dell'emanazione e della partecipazione diffusiva dell'Uno-Bene, *locus classicus* della metafisica neoplatonica riconducibile alle prime due ipotesi del *Parmenide*.

Si asseriscono invece altre cose. Ad esempio, il meno «avveduto» Ficino non avrebbe intuito il disaccordo tra l'Uno inesprimibile e la sua *energeia*, per essere stato, in buona sostanza, un seguace dell'apofatico Plotino e quasi mai di Proclo (contrariamente al Pico). E il «più avveduto» Pico avrebbe subito capito il pericoloso nichilismo insito in una definizione metafisica dell'Uno così ineffabilmente astratta, così ontologicamente inafferrabile da corrispondere in definitiva al Nulla (p. 459). Lasciamo stare che nella tradizione plotiniana notissima al Pico (per il quale l'amico Ficino aveva tradotto le *Enneadi* conservate in un manoscritto annotato dallo stesso Pico!), lasciamo stare dico che l'irrappresentabile plotiniano non equivalga mai pienamente all'innominabile e non escluda la rappresentazione o visione interiore dell'Uno-uno. Lasciamo stare, perché qui l'Autore mostra piuttosto di prendere per metafisicamente determinante quello che Allen (mai citato tra gli interpreti del dialogo pichiano) ha stabilito essere un uso strumentale e parziale del *Sofista*, al quale Pico fa ricorso per strategia logica. Dopo quanto dimostrato da Klibansky, da Paola Megna e ora da Maude Vanhaelen (altri innominati della *Postfazione*), riesce davvero inverosimile sostenere l'estraneità di Ficino a Proclo per meglio orchestrare, anche magistralmente, la drammaturgia dell'Uno («in Ficino [...] è dominante l'influenza di Plotino», p. 456). Basti ribadire l'importanza per Marsilio del *Commento* procliano al *Parmenide* nella versione di Moerbeke (e probabilmente anche nel greco) e la recente scoperta ad opera di Megna del manoscritto vaticano Palat. gr. 63 contenente il *Commento* procliano all'*Alcibiade primo*, per giunta con annotazioni di Ficino e di Pico.

Consiglierei a chi si vuol convincere dettagliatamente del debito del Ficino verso la filosofia procliana di leggere tre saggi passati, ed è singolare, sotto silenzio nel volume, quello di Alexandre Etienne (*Marsile Ficin lecteur et interprète du Parménide à la Renaissance*, in *Images de Platon et lecture de ses oeuvres*, ed. A. Neschke-Hentschke, Louvain-Paris, 1997, pp. 153-185) e quelli di Francesca Lazzarin (*Note sull'interpretazione ficiniana del Parmenide di Platone*, «Accademia», v, 2003, pp. 17-37; EADEM, *L'Argumentum in Parmenidem di Ficino*, «Accademia», vi, 2004, pp. 7-34).

Per rispettare l'andamento del pensiero pichiano sul fronte dell'Essere, bastava leggere con attenzione (e con Ebgi) la disputa del Cittadini, pubblicata e tradotta in lingua moderna qui per la seconda volta, ed accorgersi che il Pico conosceva profondamente la secolare disputa intorno alla *distinctio* tra essenza ed essere; sapeva che Tommaso d'Aquino l'aveva sì incardinata in termini di potenza ed

atto (p. 465), ma che questa impostazione era andata mutando coi *recentiores*, tra i quali spicca Enrico di Gand, citato guarda caso con favore dal Pico nella *Risposta alle terze obiezioni* cittadiniene. Oltretutto, per accedere a un «*De ente* esistenzialmente vivo» sul fronte dell'Uno, serviva insistere, oltre che sulla *potentia absoluta* di Dio, sulla «semplice sommamente ineffabile unità fontale», ovvero sull'*unitas fontalis* divina invocata dal Pico nel fondamentale capitolo v e molto opportunamente ricordata da Ebgi nel *Saggio introduttivo* (p. 144). Il termine, di chiara ascendenza dionisiana, coglie difficilmente di sorpresa chi conosce bene le letture del 'filosofo' Pico impegnato a difendere la sua *concordia* con le stesse armi del 'pio' Ficino.

È giustissimo, in compenso, quanto scrive l'Autore, cioè che Pico rimane «eroticamente» platonico, ma non risulta per niente paradossale in una prospettiva dove sopra la parità tra l'ente e l'uno vengono contemplate le categorie del *superens* e della *superunitas*, ultimi veli dietro ai quali la divinità si sottrae all'umano discorso ed infuoca l'*eros* sovrumano. A questo punto, un raffronto serrato con il Ficino sarebbe risultato fecondo. Fermiamoci per passare ai corollari cacciariani. La proposta fondamentale (p. 470) di 'decostruire' heideggerianamente Pico e l'umanesimo lascia incerti, se i primi risultati sono quelli individuati. Tanto più quando viene proclamato l'anacronismo universale (p. 472) delle interpretazioni precedenti, quasi che il fossile antiumanistico di nome Heidegger fosse una novità. Ciò riporterebbe, al contrario, il discorso indietro di trent'anni o più, quando la lotta contro l'idealismo era vinta e quella contro lo storicismo agli ultimi bagliori. Sarebbe ragionevole, prima di 'decostruire' autonomamente Pico, costruire reciprocamente una vera cultura pichiana ed umanistica. A fronte di tale esigenza viene malauguratamente sentenziato nella nota 2 della *Postfazione*: «non sembra che il *De ente et uno* abbia suscitato e suscitato l'interesse della storiografia filosofica anche più avveduta» (p. 453). Eppure gli studi pichiani non hanno aspettato Cacciari, che ignora lavori e ricerche ininterrotti dal 1989 fino al 2010, legati ai nomi (tra molti altri) di Heinrich Reinhardt (*Freiheit zu Gott: der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola*, 1989), di Michael Allen, di Anna De Pace (*La scepsi, il sapere e l'anima*, 2002), degli editori tedeschi del *De ente et uno*, di Jean-Marc Narbonne (*Hénologie, ontologie et Ereignis. Plotin-Proclus-Heidegger*, 2001) e ultimamente di Maude Vanhaelen già ricordata sopra. Vien fatto allora di esclamare con Garin, stupito nel 1998 davanti a un analogo caso di ignoranza bibliografica: «come si vede non si può dire che il testo pichiano sia stato trascurato» («Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXXVII (LXXIX), 3, 1998, p. 483). Per concludere, si resta increduli quando un immenso studioso, morto nel 1999, viene liquidato in una noticina (nota 5). Vi apprendiamo che il Kristeller di *Eight Philosophers of the Renaissance* si sarebbe reso colpevole di non aver capito niente dell'opera di Pico e di non averlo nemmeno studiato da vicino («... come se Pico si arrestasse alla critica dell'interpretazione ficiniana! Ciò significa aver letto soltanto i primi tre capitoli (correzione mia) del *De ente*», p. 456). Invero, il maggiore rappresentante dell'umanesimo tedesco e padre degli studi ficiniani non meritava tanto diniego. Perché non riportare anche quel che altrove egli pensava del *De ente et uno*: «Pico's plan to reconcile Plato and Aristotle went far beyond Ficino's intentions ecc.»?

(ora in P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, III, Roma, 1993, p. 253). Un episodio del genere fa venire in mente le lettere conservate in Normale (*Carteggi*, Garin, lett. 156-159) nelle quali il Kristeller annunciava al «caro Garin» l'invio della riproduzione del manoscritto Hamilton, quello sul quale, dopo di me e meglio di me, i valenti editori italiani hanno lavorato. Si capisce da simili particolari quanto i modi della Repubblica delle lettere siano cambiati. Non è dato sapere quando cambierà invece l'*habitus* heideggeriano di impartire lezioni agli storici, ai filologi e ai rappresentanti della filosofia umanistica. Come in questa definizione del pensiero di Pico: «Il trascendersi delle possibilità del rappresentare non è che la rappresentazione dell'essenza ek-statica dell'esserci» (p. 472). Contributo reale al valore speculativo dell'umanesimo? *Akatalepta mihi esse videntur*.

Mi son forse contraddetto per aver parlato dell'interesse iniziale della *Postfazione*? I rinascimentalisti sanno meglio di altri quanto *sympathia et antipathia rerum* si mescolino in natura e nelle indoli. Senza essere un filosofo d'indole cacciariana, si può capire che il sentiero filosofico intrapreso susciti una forma di interesse: volendo ripensare l'umanesimo con le proprie forze, Cacciari si muove tra due poli nemici, tra Grassi e Heidegger, tra un umanesimo esistenziale, ma poco o niente speculativo (ossia con Vico ma senza Pico né Ficino), e una speculazione sull'esistenza, ma senza umanesimo e contro l'*humanitas*. In partenza, l'Autore s'interroga sul dialogo di Grassi con Garin e di Garin con lo Heidegger del *Briefe über den Humanismus* (p. 453). In effetti, andrà capito se oltre al Grassi ricordato dal Garin dopo il 1943, anche per la nota comunanza editoriale, vi sia un Grassi editore di Heidegger e *confilosofo* del Garin, oppure se vi sia una storia di *illusions perdues*.

In Italia questa nuova edizione si affianca, in veste e con tonalità diverse, al magnifico lavoro critico svolto da Francesco Bausi su altri testi di Pico: rimangono ora altri *desiderata* editoriali, penso alle *Disputationes* contro l'astrologia e al *Commento*, ma il *De ente et uno* della Bompiani fa già luce su momenti capitali del pensiero rinascimentale e segna un indubbio progresso nella comprensione della metafisica pichiana.

Conflicting Duties: Science, Medicine and Religion in Rome, 1550-1750, ed. by Maria Pia Donato and Jill Kraye, London-Turin, The Warburg Institute-Aragno, 2009, xiv, 390 pp.

LA cultura scientifica a Roma nell'età moderna è stata, negli ultimi decenni, al centro di un rinnovato interesse, che ha visto la pubblicazione di significativi contributi di approfondimento critico. Il presente volume – originato da un seminario di studi tenutosi presso il Warburg Institute di Londra nell'ottobre 2003 – prosegue brillantemente questo percorso storiografico e, attraverso l'analisi di una variegata congerie di aspetti, fornisce un apporto rilevante alla comprensione delle dinamiche intellettuali romane nel periodo compreso tra la metà del XVI e i primi del XVIII secolo. La recente, più precisa e storicamente avvertita riconsiderazione della scena romana è il frutto dell'allentarsi della presa di quell'orientamento che una delle curatrici, Maria Pia Donato, definisce nei termini di «*alternation between accusation and apology*». A partire dai casi emblematici di Bruno

e Galileo, la disamina del dibattito scientifico a Roma si era, infatti, nel passato, sovente cristallizzata in una accesa, snervante diatriba tra recriminazione anticlericale e difesa ad oltranza delle (vere o presunte, non importa) 'buone ragioni' delle gerarchie ecclesiastiche. A dispetto della radicalità della contrapposizione, entrambi questi *patterns* – oltre a trascurare l'integralità del quadro storico di riferimento per concentrarsi sugli episodi di più immediata spendibilità polemica – hanno condiviso un'immagine del rapporto scienza/istituzioni del tutto astratta e fortemente ideologica, incentrata sulla concezione di una struttura monolitica del potere.

In realtà, la situazione romana rivela una notevole complessità e una forte diversificazione delle fonti d'autorità. Così, lungi dal costituire un assetto unidimensionale, la stessa curia conosce articolazioni plurime, spesso in competizione tra loro. A ciò si aggiunge il ruolo fondamentale giocato dai diversi ordini religiosi, dalle grandi casate nobiliari (con la loro trama di favoritismi e protezioni), dalle corti cardinalizie, dalle strutture inquisitoriali, dagli organismi politici (per esempio il comune di Roma). In tale contesto, le linee di interazione con la discussione intellettuale risultano notevolmente differenziate e necessitano di una costante attenzione al mutamento degli scenari, degli ambiti disciplinari, della scansione cronologica, anche di breve periodo. È proprio ciò che fanno i quattordici saggi di cui si compone il volume: essi esaminano nel dettaglio le relazioni tra idee scientifiche e società, ricostituendone le specifiche determinazioni e rendendo al lettore la 'grana fine' di aspetti e momenti importanti del dibattito naturalistico romano, lungo un arco temporale di circa due secoli.

Così, Pamela Long delinea il caso dell'ingegneria idraulica a Roma alla fine del Cinquecento e del variabile *status* socioprofessionale (sospeso tra scienza e arte) dei suoi protagonisti. Jean-Marc Besse discute del commercio cartografico a Roma nella seconda metà del Cinquecento. Laurent Pinon illustra l'utilizzo dell'emblematica da parte di Ulisse Aldrovandi e ne spiega la funzionalità in termini di *patronage*. Pascal Dubourg Glatigny rivisita la vivace discussione di fine Seicento sulla restaurazione della cupola di San Pietro. A due istituzioni romane, l'accademia dei Lincei (con particolare attenzione alla figura di Johannes Faber) e al circolo culturale di Maurizio di Savoia sono dedicati i saggi di Sabina Brevaglieri e di Federica Favino, mentre Stefania Montacutelli approfondisce l'apporto delle Scuole Pie al dibattito post-galileiano. Due interessanti figure di filosofi naturali secenteschi, il minimo Emmanuel Maignan e il gesuita Antonio Baldigiani sono al centro, rispettivamente, del contributo di Antonella Romano e di quello di Paula Findlen. Nutrita è poi la sezione del volume dedicata alla medicina, con interventi che spaziano dal problema delle autopsie dei santi alla fine del sedicesimo secolo e della loro incidenza nei processi di canonizzazione (Elisa Andretta), a quello del dibattito seicentesco sulla medicina chimica, in preciso riferimento all'opera di Pietro Castelli (Antonio Clericuzio); dalla nuova immagine della corporeità sottesa allo studio dei casi di 'morti improvvise' ai primi del Settecento (Maria Pia Donato), fino all'apertura della Biblioteca Lancisiana nel 1714 e alle sue implicazioni dal punto di vista del 'recupero' dei testi medici del passato (Maria Conforti); per concludere con una suggestiva disamina dell'iconografia di Benedetto

XIV e una riconsiderazione dell'interesse di questo papa per la scienza anatomica (Lucia Dacome).

Nel complesso, l'immagine dell'interazione tra sviluppo scientifico e strutture di potere che emerge dagli studi appena citati suggerisce la presenza una distinzione di ambito disciplinare. Mentre, infatti, la medicina sembra aver acquisito vantaggi e ottenuto benefici dall'omnipervasiva influenza del potere ecclesiastico, non altrettanto può dirsi per l'astronomia e per la fisica, che scontarono a lungo il persistente predominio dell'aristotelismo scolastico.

A dispetto del numero e della varietà degli argomenti trattati, il volume esibisce, nell'insieme, una cospicua organicità e una rimarchevole sintonia d'indirizzo. Si tratta di un esito deliberato, frutto di una scelta delle curatrici, che hanno chiesto ai contributori di prestare particolare attenzione ad alcuni precisi motivi tematici. In primo luogo, le specifiche dinamiche dei rapporti di *patronage*; quindi, l'impatto sulla vita intellettuale romana delle varie congregazioni religiose, ciascuna con una propria 'cultura' e una peculiare tradizione di studi; ancora, l'influsso dell'attività inquisitoriale; infine, l'interazione tra indagine scientifica e attività artistica. La presenza di *guidelines* ha consentito, dunque, agli autori – pur con le ovvie differenze legate ai singoli soggetti indagati – di declinare le proprie ricerche in una sostanziale unitarietà di intenti. Il risultato è un volume ricco di informazione, prezioso per la dettagliata disamina di momenti e figure importanti della cultura scientifica a Roma tra Cinque e Settecento, e che contribuirà certamente a stimolare ulteriori approfondimenti critici sull'argomento.

MICHELE CAMEROTA
michele.camerota@tiscali.it

JACOMIEN PRINS, *Echoes of an Invisible World. Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory*, Alblasterdam, Haveka, 2009, XII, 316 pp.

LA musica nel Rinascimento è un tema che ha affascinato la critica a partire dagli studi di D. P. Walker fino ad oggi. Il recente libro di Jacomien Prins, studiosa che pratica ella stessa la musica, si pone su questa linea storiografica con lo scopo di ricostruire lo sviluppo storico della concezione dell'universo come una creazione musicale durante l'età rinascimentale. Il libro si concentra sulla relazione tra l'ordine cosmico e la teoria musicale in due autori: Marsilio Ficino e Francesco Patrizi da Cherso. L'A. pone in primo piano la necessità di adottare particolari strumenti metodologici, così da far emergere le peculiarità delle concezioni dei due autori, cogliendone similitudini e differenze. Innanzitutto emerge l'esigenza di condurre uno studio interdisciplinare, quasi riproducendo quell'atmosfera di osmosi tra le discipline che dominava il mondo culturale del Rinascimento. Tale prospettiva di ricerca ha dei precedenti, che l'autrice richiama alla memoria in modo dettagliato. Oltre al già citato Walker, gli autori di riferimento sono G. Tomlison e D. K. L. Chua i quali applicano una 'metodologia eterogenea'. Inoltre l'A. richiama i metodi di messi in campo da M. Foucault e M. Weber, seppure in ambiti diversi. In sintesi,

il libro segue un metodo allo stesso tempo sincronico e diacronico, affiancando ermeneutica e archeologia del sapere. In altre parole, l'A. guarda allo sviluppo delle teorie musicali considerando il largo contesto culturale nel quale esse si collocano e allo stesso tempo conduce un lavoro di scavo nelle fonti delle opere prese in considerazione, nel tentativo di cogliere le peculiarità delle diverse teorie esaminate.

Il testo di riferimento principale per lo studio dell'interpretazione ficiniana della musica è il commento al *Timeo*, dove l'autore espone le sue teorie richiamando tanto la tradizione pitagorica quanto quella platonica. L'autrice sostiene che Ficino si rivolge a Pitagora, Timeo e Platone perché in essi trova informazioni sulla struttura dell'universo non presenti nella Bibbia, come se essi avessero ricevuto una rivelazione divina complementare a quella dei profeti biblici e che di conseguenza completa il senso dei testi sacri. In ciò i pagani si collocano a pieno titolo nella categoria dei *prisci theologi*. Più in generale, il commento ficiniano al *Timeo* tiene conto di una polifonia di fonti, ovvero della tradizione neoplatonica, gnostica, ermetica, aristotelica e medievale, secondo un sincretismo che è particolarmente congeniale all'autore. L'obiettivo di Ficino è coordinare insieme fonti diverse, accordandole con la cultura cosmologica e musicale del suo tempo. La principale idea ispiratrice dell'opera ficiniana è che i numeri costituiscono l'essenza della realtà del cosmo. Ciascun numero è segno e simbolo di una o più realtà, ovvero è a capo di un gruppo di termini in qualche modo correlati. Un esempio è il numero 6 chiamato da Pitagora *gamos* (nozze) perché è simbolo numerico delle nozze e della creazione di qualcosa. Da Pitagora è anche ripresa la concezione della matematica inscindibile dalla geometria. In tal modo Ficino 'pitagorizza' il Platone del *Timeo* ponendo l'attenzione più sul numero che sulla materia come realtà ultima. Tale operazione permette di conciliare in modo più agevole il testo platonico e i testi sacri, dal *Genesi* all'*Apocalisse*: la materia sarebbe da sempre concepita come archetipo numerico nella mente di Dio, per cui solo il mondo archetipico/intellettuale sarebbe eterno e senza fine, mentre il mondo fisico sarebbe creato e destinato a terminare.

È da sottolineare che lo studio dell'A. dimostra ancora una volta la potenza strategica del discorso ficiniano, generalmente teso verso l'inclusione piuttosto che l'esclusione di componenti culturali eterogenee, armonizzando il più possibile gli elementi contrastanti per evitare lo scontro frontale con la cultura del tempo. È difficile determinare qui in modo esatto dove sia il confine tra innovazione e tradizione, e questo effetto sui lettori di ieri e di oggi è il segno della buona riuscita dell'operazione svolta: una specie di silenziosa rivoluzione culturale.

Tornando alla centralità del numero, nel commento ficiniano al *Timeo* l'archetipo intellettuale governa il flusso della realtà materiale ed essa è sottoponibile all'indagine scientifica grazie a quel modello divino. Per quanto sia facile vedere l'analogia con il galileiano 'libro del mondo' – scritto in caratteri geometrici e matematici – va sottolineato che in Ficino i sensi rimangono solo l'occasione per salire verso le verità intelligibili e la deduzione prevale nettamente sull'induzione. L'unità, come concetto e metafora, è particolarmente rilevante per la speculazione pitagorico-platonico-ficiniana. Il punto è la rappresentazione geometrica di Dio – come lo era anche nel commento al *Simposio* –, un Dio chiuso in se stesso,

che non si è ancora espresso; allo stesso tempo l'uno è simbolo dell'anima nella sua perfetta semplicità. Tali riflessioni sui numeri sono strettamente correlate alla natura della musica. Essa rende percepibile l'armonia presente nella mente di Dio. Si tratta qui della musica delle sfere celesti, ordinate dall'architetto divino – la Sapienza dei testi sacri – secondo il modello del mondo archetipico. L'A. sottolinea la metafora ficiniana del mondo come 'lira celeste' che produce silenziose melodie irradiate nel cosmo. Per comprendere la potenza gnoseologica di questa immagine, l'A. richiama l'attenzione del lettore sulla definizione proposta da M. Foucault, nel suo lavoro *La folie à l'âge classique*, per descrivere l'approccio pre-moderno al mondo: si tratta della «magical episteme», un sapere dove prevalgono l'analogia e la similitudine come strumenti di decifrazione della realtà. Un altro esempio di questa particolare modalità epistemica è la visione ficiniana del cosmo improntata a un modello antropocentrico: come l'eros muove le azioni umane, analogamente il mondo è regolato da forze di simpatia e antipatia che agiscono ai vari livelli ontologici. Lasciamo al lettore il piacere di seguire l'A. nel labirinto delle speculazioni ficiniane sulle scale numeriche e musicali, sulle proporzioni, le armonie e i rapporti quantitativi che regolano cosmo e musica allo stesso tempo. Basti ricordare che Ficino usa anche i precedenti commenti al *Timeo*, quelli di Proclo e Calcidio, quest'ultimo particolarmente importante per la tradizione medievale. Lungo questo percorso attraverso la storia delle fonti che confluiscono nell'opera di Ficino, la musica delle sfere e quella creata in terra rimangono un costante momento di contatto tra l'uomo e l'universo. A volte Dio è rappresentato come il musicista archetipico che crea il mondo tramite la musica, mentre l'uomo ha il compito di perfezionare se stesso e la sua arte per diventare lo strumento di prosecuzione dell'azione divina.

Patrizi si nutre certamente di questa interpretazione ficiniana del *Timeo*, ma usa il testo platonico in modo più critico rispetto alla tradizione e ha più fiducia nella ragione che nell'autorità. Certamente nel secondo Cinquecento la sensibilità verso certi temi è cambiata e Patrizi deve fare i conti con il clima della Controriforma, caratterizzato da un livello di tolleranza più basso e un grado di controllo più alto rispetto al secolo precedente. Una delle conseguenze più evidenti e significative è la messa nell'Indice dei libri proibiti delle opere del filosofo di Cherso. L'A. fa notare che la *Nova de universis philosophia* di Patrizi rivela una ambigua mistura di idee vecchie e nuove, in cui tesi diverse a volte convivono in modo non del tutto armonico. Ne *L'amorosa filosofia* e in *Della poetica* tornano le stesse concezioni in un contesto di teoria estetica. Tra di esse è particolarmente interessante l'idea che il paradiso perduto possa essere temporaneamente ritrovato come creazione musicale durante l'ascolto e la produzione musicale. Per Patrizi la musica celeste e quella terrestre si collocano in due dimensioni completamente diverse, mentre per Ficino la musica terrestre è un'eco della musica archetipica che si esprime attraverso proporzioni matematiche e dunque con un linguaggio numerico oggetto dell'intelletto. Entrambi sono convinti che l'uomo debba tentare di avvicinarsi alla conoscenza perfetta che Dio ha del mondo, ma per Patrizi gli elementi primi della natura non sono i numeri e la musica artificiale prodotta dall'uomo è solo una convenzione che non corrisponde esattamente

alla natura delle cose. Secondo l'A. la filosofia di Patrizi è sintomo di un importante cambiamento nella cultura dell'epoca: l'uomo sarebbe ancora parte del cosmo ma non più in diretto contatto con esso come era nella visione di Ficino. Inoltre Patrizi fa una distinzione tra aritmetica e musica, da un lato, e geometria e astronomia dall'altro, spezzando in tal modo un asse centrale nel modello epistemico precedente. Nel Quattrocento domina la rinascita del pitagorismo e dunque l'idea dell'armonia come principio universale, dal piano metafisico al fisico, mentre nel Cinquecento avviene la 'naturalizzazione della musica' di cui Patrizi è uno dei protagonisti. Per il filosofo di Cherso la musica diventa 'scienza dell'acustica' – quindi scienza del sensibile – che ha per oggetto non tanto i numeri quanto i suoni; la musica non è più causa del mondo fisico, ma piuttosto parte di esso. In questo senso Patrizi si colloca ormai fuori dal tracciato che va dal pitagorismo al platonismo di Ficino.

TEODORO KATINIS
teodoro.katinis@teletu.it

PAUL RICHARD BLUM, *Philosophy of Religion in the Renaissance*, Farnham, Ashgate, 2010, x, 212 pp.

THIS highly captivating volume, elegantly published by Ashgate, is not just a collection of essays on what Renaissance philosophers had to say about a set of themes of philosophical interest. The major contention of this work is that modern philosophy of religion has its origins in the works of these thinkers, who developed a new and particular way of speaking about God. The innovative path meticulously and convincingly traced in the book's ten chapters brings to the fore the «dialectical relationship between philosophy, theology and religion», which gradually unfolds into a narrative of how philosophers of this period «aimed at extending the area of competence of any of the three: at times faith, at times thinking, at times practice, and they always claimed to reconcile all three» (p. vii). The origins of the main subject of the book are to be found precisely in the intellectual endeavors of ingenious thinkers between the fourteenth and seventeenth centuries. 'Philosophy of religion', which has since developed into a fully-fledged sub-discipline of philosophy, is used by Paul Richard Blum as a term which serves as «an interpretative tool to describe and evaluate how Renaissance philosophers thought about God» (p. vii).

Blum identifies the new method of natural theology of Raymond Lull and Raimundus Sabundus as the beginning of the transformation into modern philosophy of religion. The first chapter, which includes an interesting account of what the author presents as Montaigne's veiled critique of Sabundus, exposes the intricacies and tensions involved in dealing with competing claims of truth in the religious and theological sphere, as well as the attempts at overcoming claims of irreconcilability of reason and faith, and philosophy and theology. This chapter sets the tone for the nine that follow, in which Blum works through the ideas of Nicholas of Cusa, Giordano Bruno, Coluccio Salutati, Lorenzo Valla, Georgios

Gemistos Plethon, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Tommaso Campanella and Francisco Suárez. From the Neoplatonism of Ficino to the natural philosophy of Bruno, and from the humanist syncretism of Pico to the anti-Aristotelian Thomism of Campanella and the 'Platonism' of Second Scholasticism represented by Suárez, this blend of thinkers is in itself an excellent example of the various currents and competing views, and not least of the attempts at reconciling them. The author navigates the currents of three centuries of philosophy with admirable clarity and depth. Each chapter offers the reader original and refreshing interpretations (such as the reading of Cusa's philosophy through the eyes of Pietro Bongo in Chapter 2), which are sometimes contentious and provocative enough to trigger reactions from scholars working on any of these individual figures. This is one of the many merits of this book: the originality of the overall thesis filters through the more specific discussions dedicated to each of the philosophers whose works are employed to weave it. Another interesting aspect of his method is the choice not to present the philosophers in any chronological order. Even though it is made clear that in some ways they were in dialogue with each other's ideas, illustrating these intellectual links does not appear to be Blum's major concern. Rather, he is interested in using the works and ideas of these authors in order to bring out the major themes, such as the rational concept of God, epistemology, the limits of reason, religious politics, hermeneutics, logic and language. In tracing the origins of modern philosophy of religion to the Renaissance, Blum makes a much more far-reaching argument on the importance of the contribution of Renaissance philosophy to each and all of these topics. Moreover, this volume does not place any particular emphasis on the heated theological polemics of the age. In what may be interpreted as a clear indication that the roots of the problems they dealt with ran far deeper, Blum considers movements such as the Reformation as «practical consequences of philosophical theology» (p. viii) which at the same time resulted in modern philosophy of religion. He states at the outset that this opens up others fields for research, and one is left with little doubt that any future research on related themes will certainly find much to benefit from in this book.

The marked shift from metaphysics to epistemology as the basis for discussing God and religion is carefully presented in its various hues and forms, which include various shades of skepticism and relativism, whether essential or methodological. Renaissance thinkers rejected dogmatism in favor of a more sincere examination of conflicting truth claims, which were inexorably tied to religious claims. The epistemological underpinning in the development of philosophy of religion is something Blum is keen on bringing into evidence. His narrative of philosophy of religion makes a significant contribution to the historiographical debate over the place of Renaissance thought in the history of philosophy. It does this in at least two very important ways. Firstly, it goes a long way to substantiating the argument against commonplace, simplistic accounts which obstinately overlook the developments that took place between the Middle Ages and the advent of Cartesian philosophy, as though the latter were some sort of sudden and unexpected trauma to the established body of knowledge. Secondly, in so doing,

Blum strongly restates the case for a much more attentive and thorough study of the Renaissance, in order to fill what remains an unpardonable gap in scholarship. After all, this is precisely what his book aims at doing: filling a gap of three centuries of vigorous thinking which marked a whole series of ruptures and breakthroughs caused by, and causing, the crisis which ultimately led to the development of modern philosophy of religion. Renaissance philosophers crystallized the crisis that had already surfaced in medieval conflicts and paved the way for the rise of philosophy of religion as a radically transformed continuation of natural theology in modernity.

Unlike some other 'panoramic' works of this kind, which often fall into the trap of narrowly concentrating on 'canonical' or popular works of individual authors, Blum devotes considerable attention to their lesser known works, adding both depth and breadth to his discussion. After reading his book, one is left with the distinct feeling that many contemporary debates could be much enriched by the wider availability of some of these texts. The fact that Blum decided to make use of old English translations (which in some cases date back to the seventeenth century) even where more recent critical editions are available may seem odd to some, but not so much to this reviewer. There are only a few unhappy translations at points, such as the rendering of the word 'Senno' (the second of Campanella's three 'primalities': Power, Wisdom and Love) as 'Sense', in the translation of the Calabrian philosopher's 'Canzon d'Amor secondo la vera filosofia' (p. 160). Such faults, however, are well compensated for by the overall clarity of the narrative and the remarkably rich array of sources that underpin it. This book has all the characteristics of a 'foundational work' and sets the stage for future research in more ways than one. For this reason, if for no other, the fact that it is by no means exhaustive gives credit to the author, who saw the need to write it in the first place.

JEAN-PAUL DE LUCCA

jean-paul.delucca@um.edu.mt

ALFREDO DAMANTI, *Libertas philosophandi. Teologia e filosofia nella Lettera alla Granduchessa Cristina di Lorena di Galileo Galilei*, Roma, Storia e Letteratura, 2010, xxii, 538 pp.; ANNIBALE FANTOLI, *Galileo e la Chiesa. Una controversia ancora aperta*, Roma, Carocci, 2010, pp. 256 pp.

LE scoperte del 1609-1610 e quelle immediatamente successive alla pubblicazione del *Sidereus Nuncius* portano l'astronomia a un brusco salto qualitativo. È lo stesso Galileo a sottolinearlo nella celebre lettera a Giuliano de' Medici del primo gennaio 1611: la «mirabile esperienza» fornita dal telescopio aveva infatti offerto la «sensata et certa dimostrazione [...] che Venere necessariamente si volge intorno al sole, come anco Mercurio et tutti li altri pianeti, cosa ben creduta da i Pittagorici, Copernico, Keplero et me, ma non sensatamente provata [...]». Haveranno dunque il Sig. Keplero et gli altri Copernicani da gloriarsi di avere creduto et filosofato bene» (*Opere* xi, p. 12). Con il *Nuncius* si conclude una fase

storica e se ne apre una nuova in cui, grazie al telescopio, ognuno poteva quasi toccare con mano la realtà fisica dell'opinione copernicana, fino a quel momento accreditata come semplice ipotesi matematica e dunque neppure considerata meritevole di condanna da parte della Chiesa. Dopo il 1610 la nuova visione del mondo assume una dimensione pubblica – e dunque politica – fino a quel momento inedita, che contribuisce ad acuire il conflitto tra vecchio e nuovo modo di vedere la natura e di intendere il posto dell'uomo al suo interno. Per questi motivi, come ha osservato Maurice Clavelin, Galileo rivendica per sé il ruolo inedito di astronomo-filosofo e nella lettera del 7 maggio 1610 a Belisario Vinta richiede al Granduca, accanto a quello di 'matematico', il titolo di 'filosofo' (*Opere* x, p. 353). È il *Nuncius*, dunque, molto più del *Dialogo*, il punto di passaggio fondamentale, il testo che opera la rottura insanabile con la concezione del mondo aristotelico-tolemaico e segna quindi la nascita del 'caso Galileo'.

Sia Damanti sia Fantoli partono da queste considerazioni per approfondire il rapporto tra Galileo e la Chiesa o, in termini più ampi, tra scienza e fede. Il primo presenta un'edizione commentata della *Lettera alla Granduchessa Cristina di Lorena* (1615) che segue un'ampia e attenta analisi dei documenti e dei momenti storici più significativi che l'hanno preceduta (particolarmente interessante, fra gli altri, è il confronto del testo e dei contenuti della lettera galileiana con l'*Apologia pro Galilaeo* di Campanella, che l'autore considera «il *pendant* teologico perfetto» della lettera alla Granduchessa, «in senso più pieno di quanto non lo sia l'opera di Foscarini»: p. 229). Damanti sottopone la lettera a un meticoloso confronto con le sue possibili fonti, sviscerando i contenuti teologici del discorso galileiano. Il nucleo centrale riguarda infatti il problema della conciliabilità fra la nuova visione del mondo e quella presentata dalle Scritture. Pur abbozzato già nella precedente *Lettera a Castelli* (1613), è nella *Lettera a Cristina* che Galileo formula quel principio di autonomia nello studio della natura che diventerà uno dei cardini della ricerca scientifica moderna. Egli non ritiene che tale autonomia sia in opposizione, o non abbia relazione alcuna, con il contenuto della fede cristiana. Al contrario: è proprio una ricerca scientifica autonoma che permette di illuminare il senso oscuro dei passi biblici in campo naturale. «Ciò che Galileo trova inaccettabile», scrive Damanti, «è [...] la sottomissione a un atto d'imperio nel caso della libertà dell'intelletto e dello sconfinamento in ambiti non pertinenti» (p. 307): se è lui il primo a non pretendere di interpretare le Scritture autonomamente, è però anche il primo a domandare con forza che sia lasciato ai soli scienziati il compito di decidere su questioni di filosofia naturale. Spinto dalla preoccupazione che un'autorità esterna alla scienza possa prendere una decisione sul copernicanesimo, Galileo asserisce con limpida fermezza la priorità delle considerazioni scientifiche su quelle esegetiche nel caso di passi delle Scritture che trattino questioni naturali.

Lo scienziato pisano scrive a Cristina nel 1615, al termine di un quinquennio intenso, ricchissimo di iniziative e di confronti accesi, costellato da un'ampia gradazione di posizioni tanto sul terreno filosofico-scientifico quanto su quello teologico. Le straordinarie scoperte del *Nuncius* prima e delle *Lettere sulle macchie solari* poi obbligano tutti a schierarsi. Nel 1616 Galileo riceve l'«ammonimento» di Bellarmino e il *De revolutionibus* di Copernico viene sospeso *donec corrigatur*: sono

i primi passi verso la condanna dell'autore del *Dialogo* nel 1633 e la conseguente abiura. Fantoli ripercorre – in modo puntuale e scorrevole, come sempre nei suoi libri – le tappe che hanno condotto al processo. Il suo è un lungo cammino di ricostruzione del contesto storico-teorico e della mentalità dei protagonisti, per condurre il lettore a comprendere le ragioni profonde di quanto avviene in quegli anni. Ma se la validità giuridica della condanna di Galileo, almeno dal punto di vista della giurisprudenza dell'epoca, non è in discussione, il giudizio diventa completamente diverso per noi, quattrocento anni dopo. «[L]a condanna e l'abiura ci appaiono come il risultato di un abuso di potere, sia sul piano dottrinale che su quello della coscienza personale di Galileo. [Esse] furono il risultato della preoccupazione di salvare lo *status quo* della tradizionale visione cristiana del mondo. Con questo, le autorità ecclesiastiche si mostrarono incapaci di cogliere l'importanza delle nuove problematiche determinate dalla visione copernicana e dalle scoperte di Galileo» (pp. 189-190). Come Damanti, Fantoli sottolinea con forza il valore e la portata dell'operazione intellettuale di Galileo, volta a contrastare l'esercizio di un potere dottrinale e disciplinare istituzionalizzato che, dal Medioevo fino a ben oltre la prima età moderna, era di fatto basato – nonostante la qualifica di 'santo' – sulla coercizione e, se necessario, sulla violenza, fisica o psicologica.

Fantoli – e questa è la parte certamente più innovativa del suo lavoro – va però oltre l'*affaire* galileiano, ripercorrendo i faticosi passi delle gerarchie ecclesiastiche verso il riconoscimento della teoria copernicana, passando per il 'caso Settele' (1818) e la silenziosa cancellazione delle opere di Galileo, Copernico, Keplero e de Zúñiga dall'edizione del 1835 dell'*Index librorum prohibitorum*, fino alla 'Commissione galileiana' fortemente voluta da Giovanni Paolo II. Se però nell'istituirlo, nel 1979, il pontefice auspica «che teologi, uomini di scienza e storici, animati da uno spirito di sincera collaborazione, approfondiscano l'esame del caso Galileo e, riconoscendo lealmente i torti, da qualunque parte essi vengano, facciano scomparire le diffidenze che questo affare frappone ancora, in molti spiriti, ad una concordia fruttuosa fra scienza e fede, tra Chiesa e mondo» (p. 210), al termine dei lavori i risultati raggiunti rimangono ben al di sotto delle aspettative. Nel 1992, infatti, sia il presidente della commissione, Paul Poupard, sia lo stesso Giovanni Paolo II non sanno andare oltre un confuso quanto deludente riconoscimento che la condanna di Galileo costituisce una «tragica reciproca incomprensione [...] interpretata come il riflesso di una opposizione costitutiva tra scienza e fede» (p. 213). Il 'caso Galileo', conclude Fantoli, «non è né può essere considerato chiuso» (p. 217). Se il discorso papale del 1992 ha affermato che il «doloroso malinteso» che ha dato origine al 'mito' dell'inevitabile opposizione della Chiesa cattolica al progresso scientifico «appartiene ormai al passato» (p. 213), in realtà, constata l'autore, «il dialogo fra la Chiesa e la scienza resta ancora oggi complesso e difficile» (p. 217). Tanto più se si prendono in considerazione, come si fa nell'ultimo capitolo, la portata e la gravità dei problemi che la scienza e ancor più la tecnologia contemporanee pongono alla riflessione religiosa.

HILARY GATTI, *Essays on Giordano Bruno*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 2010, XVIII, 354 pp.

NONOSTANTE i saggi che costituiscono questo volume siano stati elaborati nell'arco di un quindicennio, e siano per la maggior parte già apparsi in varie riviste in inglese o in italiano, la struttura tematica che li raccoglie crea un effetto coesivo e inclusivo, importante per rendere conto di un'attività intellettuale multiforme quale quella di Giordano Bruno. Infatti, dopo un elegante e finora inedito saggio introduttivo che traccia lo sviluppo della filosofia bruniana in relazione al principio della 'negatività' o molteplicità (ovvero di ciò che si contrappone all'Uno), delineandone da un lato le ascendenze pitagoriche e platoniche, dall'altro collegandolo al riconoscimento di Bruno come pioniere di una nuova filosofia della mente da parte dei filosofi romantici, le tre sezioni del libro affrontano tre degli aspetti per cui la complessa attività filosofica di Bruno merita di essere studiata a fondo: il suo carattere pionieristico in relazione allo sviluppo di una nuova scienza; la sua importanza dal punto di vista letterario, e in particolare l'affascinante tematica dell'impatto dell'opera di Bruno sulla cultura anglosassone di vari periodi; la sua filosofia della natura in generale.

La scelta di porre per prima la sezione scientifica riflette il senso in cui si è andata sempre più indirizzando l'indagine bruniana dell'A., dall'importante volume del 1999 su Bruno e la scienza del Rinascimento all'intuizione del fatto che Bruno vada annoverato tra i pochi pensatori che già nel XVI secolo si erano accostati all'ipotesi di una geometria non euclidea. A quest'ultimo tema è dedicato in particolare, anche se non esclusivamente, l'ultimo capitolo della sezione, mentre gli altri discutono della cosmologia bruniana e del tentativo di proporla agli accademici di Oxford, dell'atomismo bruniano, e di come, nei diagrammi presenti nelle opere di Bruno ci sia un effettivo tentativo di visualizzare materialmente gli aspetti della nuova cosmologia da lui abbracciata. Forse il problema centrale, infatti, di ogni analisi del contributo apportato da Bruno alla nascita della scienza dell'era moderna (argomento che continua a essere di scottante attualità – si veda l'articolo di Patrizia Caraveo sul «Sole 24 Ore» del 12.9.2010, che chiama in causa Bruno in merito alle recentissime e continue scoperte di un grande numero di esopianeti) è proprio quello di riconoscere l'importanza delle intuizioni del filosofo a fronte di una assenza di risultati, e anche fundamentalmente di interesse, da parte di Bruno per quanto riguarda gli aspetti prettamente empirici e misurabili – ovvero da un punto di vista propriamente 'scientifico' sotto un'ottica positivista. La Gatti getta ammirevolmente luce su questa importante questione, facendoci vedere come per Bruno una scienza che utilizzasse un linguaggio di tipo matematico al solo scopo di misurare accuratamente i fenomeni naturali fallisse in quello che deve essere il vero compito del filosofo, ovvero offrire una definizione d'insieme dal punto di vista sia metafisico che morale del nuovo universo che si stava schiudendo ai suoi occhi.

A riprova della fondamentale unità dei diversi aspetti dell'indagine bruniana, la sezione 'letteraria' del volume si apre con un saggio che, riprendendo uno dei

temi dell'ultimo capitolo della sezione precedente, sui molteplici linguaggi della nuova scienza, discute dell'uso della poesia, e nella fattispecie del modello petrarchesco, da parte di Bruno come strumento linguistico per il tipo di indagine filosofica da lui perseguita. I saggi di questa sezione, intitolata «Bruno in Britain» si possono dividere in due gruppi: i primi cinque accostano vari aspetti dell'opera di Bruno alla tradizione letteraria inglese contemporanea o immediatamente successiva (la tradizione petrarchesca e quella apocalittica, l'elusivo rapporto con l'altro grande esponente del 'teatro della coscienza' del tempo – riprendendo un saggio che i lettori italiani possono leggere nella collana Piccola Biblioteca shakespeareiana edita da Bulzoni – e le più o meno dirette, ma sempre ugualmente controverse, corrispondenze con l'opera di altri drammaturghi e autori di masque del periodo Stuart), mentre gli ultimi due offrono una preziosa e dettagliata analisi della variegata fortuna di Bruno in ambito anglosassone nel corso dell'Ottocento, a partire dall'interessata lettura che ne fece Coleridge fino al revival della seconda metà dell'Ottocento in cui Bruno assume valori diversi, ma sempre di primo piano, per le varie personalità che vi si accostano: precursore della teoria dell'evoluzione; filosofo proto-romantico, sostenitore dell'unitarietà dell'essere e dell'importanza dell'immaginazione come strumento conoscitivo; martire del libero pensiero; seducente figura di mistico e di ribelle. Il tema della natura doppia – ma allo stesso tempo unitaria – dell'indagine bruniana, che sottende tutto il libro, è affrontato ancora più direttamente nella terza e ultima sezione, in quattro saggi che si occupano, rispettivamente, della filosofia della natura, dell'uso della Bibbia, della contrapposizione o giustapposizione di scienza e magia, e del concetto di metafora in Bruno. Viene qui ribadito con forza come la congiunzione in Bruno di studi umanistici e studi scientifici corrisponda sempre più alle direzioni del pensiero e della scienza a noi contemporanee.

L'epilogo, anch'esso, come l'introduzione, precedentemente inedito, si pone la domanda di come la «tranquilla filosofia universale» di Bruno possa averlo portato a subire una morte atroce, tracciando brevemente la storia del suo processo e dei relativi documenti e interpretazioni, per concludere come proprio il messaggio di pluralità e tolleranza, il tentativo di esporre certi argomenti al libero dibattito, fossero visti come la cosa più inaccettabilmente pericolosa.

Trattandosi di una raccolta di saggi pubblicati in vari luoghi e momenti, è inevitabile che si incontrino a volte delle ripetizioni. Queste non risultano necessariamente gravose – l'unico momento in cui lasciano il lettore forse un po' sconcertato è quando le prime tre pagine del dodicesimo capitolo ripropongono in forma più condensata la trattazione dei due capitoli precedenti. Forse dai lettori di una casa editrice prestigiosa quale la Princeton University Press ci si poteva aspettare una maggiore attenzione a questi elementi puramente formali e testuali. Ma si tratta di minimi e – viene il sospetto – al giorno d'oggi inevitabili difetti all'interno di un testo prezioso in quanto, nel suo insieme, può assolvere tre importanti funzioni: può costituire un'ottima introduzione all'opera di Bruno (anche perché scritto in quel linguaggio chiaro e *user-friendly* tipico del migliore stile accademico inglese); continua ad offrire indicazioni e punti di vista interessanti per gli addetti ai lavori; ma soprattutto offre una visione a tutto tondo di Bruno, costruita con

passione, oltre che con grande intelligenza, nell'arco di un'attività di studio pluridecennale.

ELISABETTA TARANTINO

elisabetta.tarantino@warwick.ac.uk

GIULIO CESARE VANINI, *Tutte le opere*. Testo latino a fronte, a cura di Francesco Paolo Raimondi e Mario Carparelli, Milano, Bompiani, 2010 («Il Pensiero Occidentale»), 1944 pp.

EL trazo grueso aplicado a la figura de Giulio Cesare Vanini (1585-1619) deja ante nuestra curiosa mirada, cuatro siglos después de su trágica muerte, el perfil de un hombre sacrificado en el altar del librepensamiento, de un héroe de la filosofía. Las *Obras completas* que acaba de editar Francesco Paolo Raimondi, con la colaboración de Mario Carparelli, en el seno del proyecto editorial liderado por Giovanni Reale, nos permite ir más allá y examinar en detalle al hombre, sus escritos y su tiempo. Este monumental empeño nos ha dejado un volumen de casi dos mil páginas, que contiene una extensa monografía introductoria y la edición bilingüe de los dos textos que han sobrevivido del de Taurisano, el *Amphitheatrum aeternae providentiae* (1615) y el *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* (1616). En dicha edición bilingüe podemos hallar, por fin, una versión definitiva de los textos latinos fruto de una paciente labor de revisión crítica: partiendo de una escrupulosa transcripción que ha tenido en cuenta las dos ediciones originales, Raimondi ha eliminado los errores y las imperfecciones tipográficas, ha modernizado la puntuación y ha rectificado un buen número de formas léxicas con la intención de uniformar el texto. Sobre estos fundamentos se presenta una traducción rigurosa y bien contextualizada con un aparato de notas histórico-filosóficas que contiene miles de referencias.

Con respecto al estudio monográfico que introduce el libro, podemos decir que son tratadas con detalle las cuestiones capitales del pensamiento y de la obra de Vanini. El punto de inicio es una exhaustiva reconstrucción del elenco de obras perdidas de éste, reconstrucción dificultosa por cuanto que de muchas de esas obras apenas si se conoce el título. Sin embargo, valiéndose de la riqueza de testimonios que Vanini ha dejado de sí mismo en las obras que han llegado hasta nosotros, Raimondi logra delinear hasta el extremo de lo posible, en función de una breve pero intrincada biografía, el periplo doctrinal de quien coge los hábitos carmelitas en 1603 y termina en la hoguera, apenas dieciséis años después, con la siguiente leyenda colgada del cuello: «Atheiste et blasphemateur du nom de Dieu». En este sentido, se pone en evidencia cómo, por un lado, el aristotelismo va poco a poco convirtiéndose en instrumento crítico de ruptura con la tradición ortodoxa, y cómo, por otro lado, la constatación del incesante devenir del mundo físico, así como de los cambios que habitualmente se producen en el ámbito humano, produjo en Vanini una inevitable corrosión en el fundamento platónico que había tenido su propia fe religiosa.

Como consecuencia de todo ese proceso tenemos las dos obras legadas, el *Am-*

phitheatrum y el *De admirandis*. Ambas pertenecen al mismo estadio de madurez doctrinal: tienen, al fin y al cabo, el mismo estilo expositivo, beben de las mismas fuentes y comparten la misma estrategia cautelosa. La única diferencia – indica Raimondi – está en la temática tratada en una y otra obra: el *Amphitheatrum* tiene un contenido prevalentemente teológico, mientras que en el *De admirandis*, en donde la variedad temática viene determinada por la agilidad de su forma dialogada, hay una mayor presencia de cuestiones físicas, sin abandonarse completamente el contenido teológico. En todo caso, ambas obras están concebidas dentro de un mismo proyecto filosófico de «razionalistica demolizione della tradizione teologica e di costruzione dell'ateismo moderno sulle fondamenta di quello antico» (p. 49).

Una cuestión delicada cuando se aborda el análisis de las obras de Vanini es la de su originalidad. Ya en el siglo xvii estos escritos fueron denunciados por Patin o Mersenne como simples plagios de las obras de Pomponazzi, Fracastoro, Scaligero o Cardano, entre otros. El debate, por lo demás, ha perdurado en el tiempo y se ha adentrado en la crítica del siglo xx. Quizá en este sentido es paradigmático el juicio de Luigi Corvaglia, cuyos estudios vaninianos desembocaron en la edición a doble columna de las *Opera omnia* del Salentino entre los años 1933 y 1934: con el trasfondo de la tesis del «plagio gigantesco», Corvaglia venía a reducir drásticamente la originalidad de la obra de Vanini a apenas un tercio de la misma, y abundaba en la idea que éste era, en realidad, un escritor de poca monta dispuesto a apropiarse sin escrúpulos de las ideas de otros. Ante una perspectiva de esta naturaleza, Raimondi opta por un serio y reposado análisis de la presencia que en la obra de Vanini tienen otros autores, sin perder de vista la crítica histórica que se ha venido realizando en torno a estos textos desde Corvaglia hasta nuestros días. En este sentido, señala que el caudal de fuentes insertas en el discurso vaniniano tiene como finalidad poner en evidencia las posiciones doctrinales, filosóficas o teológicas, que obstaculizan de un modo u otro el desenvolvimiento de la razón y la plena autonomía de la naturaleza. Y, con respecto a esto, se recuerda que Vanini no tiene reparo alguno en enfrentarse incluso con los autores que, como Pomponazzi y quizá también Cardano, están más cerca de él. Además, hay que tener en cuenta – puntualiza Raimondi – que Vanini es un pensador que debe ser situado ya fuera del Renacimiento, e incluso del tardo-Renacimiento, al que pertenecen figuras como Cardano o Fracastoro: su verdadero ámbito es ya el del pensamiento moderno, por cuanto que éste no viene sólo determinado por la revolución científica, sino por un complejo proceso histórico en el que se produjeron cambios radicales a distintos niveles: hubo, efectivamente, profundas transformaciones socio-políticas y nuevas perspectivas culturales ya completamente extrañas a las tradiciones medievales: «In questo processo storico Vanini ebbe una parte significativa proprio per quella sua battaglia contro le possibili mistificazioni della metafisica o – se si vuole – della teologia e per quella sua difesa rigorosa e coerente dell'autonomia dell'uomo e della natura» (p. 75).

Con estas premisas, Francesco Paolo Raimondi afronta el análisis pormenorizado del pensamiento de Vanini en sus múltiples vertientes. Inicia este análisis desde las publicaciones del ilustre Antonio Corsano, quien ya situó al Salentino en la

nómina de autores del tardo-Renacimiento, época que para él tiene una identidad propia, sin perder de vista la incidencia que tuvo en la mentalidad libertina posterior. A partir de aquí se pone en discusión ese posible papel de Vanini como nexo de unión entre una época y la otra. Para Raimondi es innegable que su instrucción cultural ha tomado forma y ha madurado sobre los textos de los autores renacentistas: sus fuentes filosóficas están todas ellas dentro de la cultura renacentista, desde Pomponazzi, Scaligero o Cardano, hasta Maquiavelo, Fracastoro o Fernel; de hecho, el aristotelismo del siglo xvi es prácticamente el único instrumento del que se sirve para interpretar el mundo natural y el humano. Sin embargo, esto no basta, a juicio de Raimondi, para hacer de Vanini un *uomo del Rinascimento*. Habita en él un insoslayable distanciamiento del mundo renacentista, y eso se deja ver en múltiples aspectos de su filosofía, pero especialmente en la autonomía con la que se sirve del propio aristotelismo: ya no hay en él ese espíritu revisionista y crítico propio de los aristotélicos renacentistas con respecto a la propia tradición peripatética; no quiere Vanini, como querían aquellos renacentistas, reconstruir el legítimo mensaje del fundador para convertirlo en testimonio definitivo de verdad. Él es consciente de que la filosofía aristotélica tiene su propia dimensión histórica y por ello representa una interpretación del mundo inadecuada e insuficiente para dar respuesta a las nuevas exigencias, y lo mismo puede decirse del platonismo. En este sentido – señala Raimondi –, aunque el bagaje científico de Vanini debe situarse casi al completo antes de la ciencia moderna, él supo intuir que esta ciencia no podía ya construirse sobre los cimientos del aristotelismo. Por otro lado, la propia radicalidad de su naturalismo lo aleja significativamente del *Cinquecento*: Vanini no se conforma con reivindicar el profundo nexo de unión que hay entre el hombre, la naturaleza y la sociedad; él enfatiza que la naturaleza y la sociedad constituyen el único horizonte en el que radica la naturaleza humana, al mismo tiempo que excluye cualquier dimensión extranatural para explicarla. No hay en él, como sí hay frecuentemente en los pensadores renacentistas, una divinización de la naturaleza, porque ante el binomio Dios-naturaleza la perspectiva de Vanini va más en la línea de, con palabras del propio Raimondi, *una naturalizzazione di Dio*. De esta forma, se supera el teleologismo aristotélico en aras de un principio de causalidad interna propia de la naturaleza con la exclusión absoluta de toda causalidad externa y sobrenatural. Y con la superación de la visión teleológica del mundo se pierde igualmente la centralidad del hombre tal como era postulada en el ordenamiento universal característico de platónicos y aristotélicos: cae, pues, el mito de que el hombre constituye un microcosmos íntimamente ligado con el macrocosmos. La verdadera guía ética, en resumen, no ha de buscarse ya en valores absolutos y trascendentes, sino únicamente en las leyes de la naturaleza y en la aceptación del instinto natural. Lejos de quedar definitivamente constituida, la naturaleza humana tiene en Vanini un carácter problemático, e incluso la razón resulta un instrumento flexible y adaptable a los intereses de unos y de otros: «può dare il crisma della verità alle favole o fabbricare una copertura razionale alle menzogne» (p. 115).

El contexto histórico en el que se gestaron tanto el *Amphitheatrum* como el *De arcanis*, es decir, la Francia posterior a la muerte de Enrique IV (recordemos

que la primera de las dos obras fue publicada en Lión y la segunda en París), representa asimismo una motivación significativa del pensamiento de Vanini. Raimondi se detiene a explicar el ambiente de fuerte crisis religiosa, especialmente visible en el París del segundo decenio del nuevo siglo: bajo la regencia de Maria de' Medici el poder político pasó a manos del partido católico y de una emergente facción italiana, que aliada con algunas importantes familias aristocráticas, enarboló la bandera del puritanismo y de la intransigencia religiosa. El inevitable debilitamiento de la monarquía trajo consigo una profunda crisis religiosa, moral y política, que tuvo como consecuencia una devastadora guerra civil. Por un lado estaba el partido de la Reina, amparado en gran medida por el clero católico, que exigía la adopción de los cánones tridentinos, y por otro lado la nobleza de sangre, rebelde y celosa de los arribistas italianos, que apadrinó al joven Luis XIII recién alcanzada su mayoría de edad. En este contexto de fuerte inestabilidad surge un movimiento filosófico subversivo que, basado en un radical racionalismo, defiende que la razón es autónoma y no admite limitación alguna que venga de la metafísica o sea externa al propio proceso de investigación. Todo, pues, confluye para que en este momento crítico de la historia de Francia queden al aire las raíces de la crisis de la conciencia europea. En tal coyuntura histórica el racionalismo crítico de Vanini entra, como dice Raimondi, en una simbiosis con esa rebeldía ambiental: de ella se alimenta de alguna manera y recibe el estímulo necesario: «Il radicalismo della *nova philosophia* vaniniana è impensabile senza il terreno di coltura dei conflitti ideologico-religiosi della Francia della seconda decade del Seicento» (p. 119).

JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE
garvalverde@hotmail.com

FRANCESCO ZORZI, *L'armonia del mondo*. Testo latino a fronte. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Saverio Campanini, Milano, Bompiani, 2010 («Il Pensiero Occidentale»), CLXVI, 2982 pp.

Uno dei più significativi testi del platonismo del Rinascimento, come lo definì Frances Yates, questo di Francesco Zorzi, che diffusosi soprattutto nella Francia della seconda metà del xvi secolo, grazie alla traduzione di Guy Le Fèvre de la Bodérie, ha attirato sempre di più l'attenzione degli studiosi negli ultimi quarant'anni. Si sono messi in evidenza, di volta in volta, gli aspetti che più apparivano stimolanti: il contenuto filosofico, sostanzialmente neoplatonico, l'interesse musicale, la stretta connessione con la Cabala e l'interpretazione del testo biblico, da essa influenzato. Questa edizione, curata da Saverio Campanini, di cui sono ben noti i contributi allo studio dell'ebraismo del Rinascimento, ha rimesso in circolazione, quindi, un'opera la cui importanza era nota da tempo, ma a cui era difficile accedere. La *editio princeps* del 1525, pubblicata a Venezia presso Bernardino Vitali, è stata recentemente ristampata in forma anastatica (Lavis, La Finestra editrice, 2008), arricchita da una introduzione di Cesare Vasoli, ma la difficoltà che normalmente si accompagna alla lettura di un'opera latina del xvi secolo era

rimasta intatta, logicamente, nonostante i meriti di tale ristampa: non mi riferisco tanto al testo latino, che è notevolmente corretto già nella *editio princeps*, quanto alla miriade dei rimandi alle fonti greche e latine, ebraiche, patristiche, medievali, presenti nell'opera dello Zorzi, che sono segnalati, nella *editio princeps*, in margine con una pura e semplice nota che indica il nome dell'autore, e nulla più. Inoltre, alcuni errori (quali la ripetizione di alcune carte stampate) erano rimasti intatti, logicamente, nella anastatica: non si tratta di casi frequenti, né tali che pregiudichino la piena comprensione del testo, ma, in ogni caso, essi continuavano ad esistere. In conclusione, la lettura di quest'opera era rimasta ardua anche dopo la ristampa anastatica.

Possiamo dire, senza tema di esagerare nel nostro giudizio, che la recentissima edizione di Campanini ha aperto la strada ad una più esatta conoscenza di essa. Colui che conosce il *De harmonia mundi* sa che non si tratta di una cosa di poca fatica e di normale intelligenza. Il testo latino, ci informa Campanini nella Nota editoriale, riproduce l'edizione del 1525, contrassegnata in apparato con la lettera A, confrontata sistematicamente con la seconda edizione del 1545, siglata B. Alla presenza di un testo finalmente sicuro si accompagna la traduzione – la prima italiana. Traduzione sempre attendibile e fedele, chiara e fluente: solo chi ha avuto esperienza di traduzioni può capire che cosa significhi rendere in italiano circa 1300 pagine di latino (testo e traduzione riempiono 2585 pagine), e, soprattutto di un latino non 'classico', ma mescolato a forme del latino medievale. Per questo motivo, sebbene io sia ben conscio che una traduzione è sempre perfettibile, mi guarderò bene dal segnalare eventuali sviste e imperfezioni, perché non si creda che mi sia voluto concentrare sul poco a detrimento del molto, mettendo in evidenza quello che si trova facilmente senza curarmi dei meriti conseguiti da chi ha eseguito un lavoro difficile e faticoso.

Posso solamente segnalare all'autore alcune *animadversiones* personali, che valgono per quello che sono, come dei contributi alla sua fatica, non come delle critiche. Ad esempio in 1,1,9 (p. 82) lo Zorzi dice che le *rerum species* preesistono nelle idee: l'autore ha qui ben presente la distinzione medio e neoplatonica tra la *idea* trascendente e la *species* calata nella materia, in ogni realtà concreta, per cui tradurrei «le specie delle cose», non solamente «le specie». La *species* è l'equivalente della *forma* (*rerum*), come è detto anche in 2,1,4, p. 1072, che «tutte le cose preesistettero nel Verbo, prima di svilupparsi (*explicarentur*) nelle proprie *formae*». In 2,4,9, p. 1428, le *Recognitiones* pseudoclementine (*in Recognitione Petri*, dice lo Zorzi, e quello era stato il titolo della *editio princeps* di Lefèvre d'Étaples, Parigi, 1504) non andrebbero tradotte con *Il ricordo di Pietro* (anche se Campanini ha bene individuato il passo), ma con *Il riconoscimento di Pietro* (è strano questo titolo, a dire il vero: il testo narra il 'riconoscimento' di Clemente, per cui il titolo sembrerebbe essere riferito solamente in modo libero al protagonista dell'opera, che è l'apostolo Pietro: la questione meriterebbe di essere sottoposta a nuovo esame). In 2,5,13, p. 1542, tradurrei il latino *Mercurius in Pymandro* con «Mercurio nel *Pimandro*», dato che quello era effettivamente il titolo del *Corpus Hermeticum* nella traduzione di Ficino, mentre «nel *Poimandres*» è una designazione moderna. Nel titolo di 2,7,8, p. 1690, si legge *iuxta partitionem figurativae familiae*, un'espressione

di difficile comprensione: forse con «secondo la suddivisione della famiglia che ha significato figurale», così come alla fine del capitolo *unaquaque typica tribus* è tradotto con «ciascuna tribù figurale».

Un altro contributo fondamentale alla comprensione del *De harmonia mundi*, fornito da questa edizione, sta nel fatto che le indicazioni delle fonti che, come ho detto sopra, nella edizione del 1525 si limitavano ad indicare il nome dell'autore, sono state tutte (!) sviluppate da Campanini in una citazione completa: le note al testo sono diventate quindi varie migliaia ed occupano più di duecento pagine. Inoltre, vi è citazione e citazione: là dove esistono strumenti, a stampa ed informatici, il lavoro può essere più semplice, ma dove la individuazione della fonte può essere fatta solamente se si ricorre alla ricerca personale e faticosa, il discorso cambia. Recentemente gli studi sulla letteratura del secolo XVI in Italia hanno dedicato la loro attenzione alla ristampa in forma moderna, cioè obbedendo alle esigenze degli studi attuali, di opere lunghe e farraginose: ho presenti le edizioni delle opere del Cardano e della *Comparatio Platonis et Aristotelis* di Iacopo Mazzoni (ricordata in questo stesso volume, a pp. 313-314), e certamente ne esistono delle altre e altre sono progettate (tutte le opere del Ficino): personalmente ho visto la difficoltà (talora l'impossibilità) di individuare le fonti, spesso anche imperfettamente citate dallo scrittore di cui si pubblica l'opera. L'edizione di Campanini, quindi, costituisce un esempio in questo campo. In particolare sono preziosi (per me, almeno) i rimandi alla letteratura cabalistica e le loro esegesi: trattasi di opere non facilmente rintracciabili e ancor più difficilmente interpretabili.

L'introduzione, del resto, pur non trascurando quanto ha a che fare con la biografia, con il *De harmonia mundi* nel suo complesso e con le altre opere dello Zorzi, in particolare con i *Problemata* (pp. XI-XLVII), dedica una sezione ricca e assolutamente nuova (pp. XLVIII-CXX) alla *Qabbalah*. In effetti, si deve dire che questa edizione (e quindi anche gli interessi e gli studi dell'editore) è rivolta soprattutto a questo aspetto del *De harmonia mundi*, dopo le ricerche effettuate soprattutto da Vasoli sui contenuti filosofici e da Maillard ed altri sulle teorie musicali. Di conseguenza questo aspetto dell'opera dello Zorzi riceve dall'edizione di Campanini un grandissimo progresso; tuttavia la parte relativa alla struttura del pensiero cristiano e alle fonti patristiche può ancora essere approfondita. Seguono una bibliografia (che oserei dire completa) e gli indici dei nomi e dei passi biblici. Questo volume certamente onora la Collana nella quale è stato pubblicato.

CLAUDIO MORESCHINI
moreschini@flcl.unipi.it

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

LAURENTII VALLE *Encomion Sancti Thomae Aquinatis*, a cura di S. Cartei, Firenze, Polistampa, 2008 (Edizione Nazionale delle Opere di Lorenzo Valla – II. Opere religiose, 4), 116 pp.

Questa edizione critica del breve elogio valliano di Tommaso d'Aquino è preceduta dalla ristampa di un importante intervento di Salvatore I. Camporeale, dal titolo *Alle origini della 'teologia umanistica' nel primo '400. L'Encomion S. Thomae di Lorenzo Valla* (pp. 11-30), che inquadra storicamente il testo dell'umanista romano, evidenziando in particolare come la teologia dei padri vi venga contrapposta a quella degli scolastici. Il limite di questi ultimi è quello di avere ontologizzato il linguaggio teologico, mentre adesso si tratta di far valere le ragioni della grammatica e della filologia nel solco di una ripresa a tutto campo della retorica quintiliana. Si tratta non di una non-filosofia, ma di una filosofia diversa, rispetto all'unico modello ritenuto legittimo, vale a dire quello scolastico. Il testo valliano dell'*Encomion* è curato da Stefano Cartei, che analizza i testimoni manoscritti, le edizioni, le traduzioni, esplicitando infine i criteri adottati per l'edizione. Dopo una prima parte, laudativa, il discorso di Valla si fa stimolante quando comincia a trattare della scienza di Tommaso. Contro chi antepone il maestro a tutti gli altri filosofi per l'uso che egli ha fatto della dialettica, della logica e della filosofia ai fini della teologia, Valla confessa esplicitamente di non amare molto la metafisica e i *modi significandi*, che possono costituire perfino un impaccio, dal momento che gli stessi teologi patristici antichi fecero a meno di tali metodologie e di tali ausili, nonché dall'usare parole e concetti che avrebbero fatto in seguito la gioia dei teologi tardoscolastici: «Nam sive in nostra lingua fundamentum hec habent, illi latinissimi fuerunt, recentes autem omnes pene barbari; sive in greca, illi greca noverunt, isti ignorant» (p. 95). Un Basilio, un Crisostomo e tutti gli autori contemporanei «neque dialecticorum captiunculas, neque metaphysicas ambages, neque modorum significandi nugis in questionibus sacris admiscendas putaverunt ac ne in philosophia quidam suarum disputationum fundamenta iecerunt, cum Paulum clamantem legerent "non per philosophiam et inanem fallaciam"» (*ibidem*). Anche i confronti dei vari pensatori con Tommaso, che si ritrovano nell'ultima parte di questo elogio, paiono ridimensionarsi nettamente rispetto a una presa di posizione culturale e teologica così netta che, contrapponendo antichi e nuovi teologi, mette a contrasto un modello di teologia scritturistica e positiva rispetto a quella scolastica. Assai concentrato è questo tipo di riferimento, ma assolutamente centrale e, so-

prattutto, rintracciabile in tutto il resto dell'opera valliana, a partire ovviamente dalle *Dialecticae disputationes*.

V. D. N.

★

DANIELA COLI, *Hobbes, Roma e Machiavelli nell'Inghilterra degli Stuart. Con la prima edizione italiana dei Tre Discorsi di Thomas Hobbes*, Firenze, Le Lettere, 2009, 264 pp.

NEL 1995 la studiosa Arlene W. Saxonhouse aveva sostenuto che tre dei quattro discorsi pubblicati dall'editore Edward Blount nel 1620 sotto il titolo *Horae Subsecivae: Observations and Discourses* sono da ascrivere alla penna del filosofo di Malmesbury. Leo Strauss è stato il primo studioso ad aver posto l'attenzione sui codici manoscritti dei saggi, fino a quel momento prevalentemente attribuiti a William Cavendish, secondo conte del Devonshire e allievo di Thomas Hobbes, ed in qualche caso anche a Francis Bacon: comunque ritenuti espressione dell'ambito scientifico e culturale espresso dal circolo di intellettuali che si riuniva intorno al Conte di Newcastle. L'attribuzione della Saxonhouse, fondata sullo studio di elementi di contesto e linguistico-testuali, nonché su di una accurata analisi delle ricorrenze lessicali (*wordprint analysis*) e stilistiche, è stata a lungo contestata e accolta con scetticismo. E questo perché i tre testi, fortemente impegnati da temi cultura classica, mostrano un Hobbes inedito.

I tre discorsi sono il *Discourse on Rome*, il *Discourse upon the Beginning of Tacitus*, e il *Discourse of Lawes*. Nel primo, che costituisce «una originale riflessione – mediata dalla lettura dei *Discorsi* del Machiavelli – sul significato storico e politico della città» (p.10) vengono dibattuti temi diversi, connessi alla critica della Chiesa Cattolica, alla crudeltà dell'uomo, ai fattori che portarono alla corruzione e degrado di Roma e del popolo romano. Nel *Discorso su Tacito*, l'autore delle *Horae Subsecivae* commenta la sezione degli *Annales* nella quale lo storico romano descrive la transizione dalla repubblica al principato sotto Augusto. Infine, nel *Discorso sulle Leggi*, teso ad indagarne la natura e i fondamenti, emergono i tratti di una concezione rigorosamente naturalistica dell'uomo e di una antropologia individualistica che, secondo Quentin Skinner, prefigurano i tratti specifici della successiva riflessione hobbesiana.

Nella sua lunga e articolata introduzione ai testi Daniela Coli ricostruisce in maniera dettagliata il contesto storico e culturale nel quale Hobbes avrebbe lavorato alla loro composizione, discutendone i rapporti col circolo di Newcastle e con Francis Bacon, ma anche i viaggi in Europa e l'incontro con Fulgenzio Micanzio. L'A. sottolinea poi come questi testi rendono conto del rapporto di Hobbes con la riflessione del Machiavelli, con Tacito, con l'esperienza romana repubblicana e imperiale. La Coli offre quindi una lettura del percorso intellettuale hobbesiano che rifugge tanto da letture 'continuiste', quanto da una lettura di questi testi come meri esercizi di scuola in stile umanistico-rinascimentale, e quindi di scarso valore per la biografia intellettuale del filosofo di Malmesbury.

L'autrice mette invece in evidenza come è proprio attraverso il confronto critico con la cultura umanistica e rinascimentale che in questi testi emergono elementi teorici e tematici di rilievo, che ritroveremo anche nella riflessione filosofica e politica hobbesiana più tarda.

A. A.

★

LUCIA FELICI, *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Firenze, Olschki, 2009 («Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento», xvi), 370 pp.

IL libro di Lucia Felici, profonda conoscitrice della storia della Riforma europea, ha il merito di strappare all'oblio la semisconosciuta figura del coraggioso e intraprendente esule Giovanni Leonardo Sartori. Nella prima metà del Cinquecento egli rinunciò ad un'esistenza agiata e sfidò con la stessa disinvoltura cattolici e riformati, venendo rifiutato dagli uni e dagli altri; finì i suoi giorni in carcere, prima che una prevedibile *damnatio memoriae* si abbattesse su di lui. Non è facile dunque il compito di ripercorrerne la vita, il pensiero e le opere, stanti i molti fraintendimenti del passato e le numerose lacune storiografiche, alle quali Felici sopperisce con un'accurata ricerca d'archivio e con il ricorso ad un preziosissimo documento inedito, pubblicato in appendice al libro. Le *Revelationes*, redatte da Giovanni Leonardo Sartori nel 1554, consentono all'A. di ripercorrere l'insolita parabola di questo ricco funzionario dei duchi di Savoia, che non esitò ad abbandonare tutto ciò che aveva per inseguire il sogno di un mondo di pace e giustizia, per l'annuncio del quale credeva di essere predestinato da un disegno divino. Autoproclamatosi 'nuovo Mosè', iniziò a vagare per l'Europa in missione per conto di Dio, credendo di poter trovare nel mondo protestante delle orecchie più attente e delle menti più aperte di quelle dell'Italia controriformistica. Non gli mancarono gli interlocutori, anche di spicco, ma il suo profetismo anticonformista e decisamente non allineato non poté non suscitare la derisione e la condanna delle rigide autorità religiose d'oltralpe. E se inizialmente Calvino lo liquidò con sufficienza come presuntuoso, ridicolo e folle, l'esplosione del caso Serveto e il successivo attacco di Sartori contro la Chiesa di Ginevra fecero precipitare le cose. Espulso dalla città, il visionario subì la stessa sorte in quasi tutti gli altri luoghi in cui provò a diffondere le sue presunte rivelazioni divine, da Berna a Strasburgo. Un destino ancora peggiore però lo attendeva quando cercò di tornare in patria: arrestato a Chambery, nel 1556 morì di stenti nel carcere di Chieri, la stessa cittadina che lo aveva visto nascere. Lucia Felici ripercorre con competenza e perizia le vicende di questo indocile visionario, non limitandosi al percorso attuato dal singolo ma dando ampio spazio ad un complesso contesto storico fatto di laceranti contrasti tra spinte riformatrici e repressione, tra slancio individuale e disciplinamento sociale. Una particolare attenzione è rivolta anche al quadro dottrinale e confessionale all'interno del quale la visione religiosa e profetica di Sartori si sviluppò e cercò di ritagliarsi un proprio spazio, nella consapevolezza che uno dei

principali motivi d'interesse del personaggio risiede proprio nella sua mancanza di allineamento con le Chiese ufficiali e nella strabiliante pervicacia con cui questi rivendicò sempre un'incondizionata libertà religiosa e intellettuale e perseguì il suo originale percorso spirituale, fino alle estreme conseguenze.

S. D. A.

★

ELENA BRAMBILLA, *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Roma, Viella, 2010, 302 pp.

ELENA BRAMBILLA propone un'opera di ampio respiro sulla relazione fra i comportamenti di «sante e indemoniate (o presunte tali)», da un lato, e «le teorie con cui teologi e medici ne tentarono l'interpretazione, dall'altro» (*Introduzione*, pp. 9-25), un tema che aveva preso a trattare da tempo. L'epoca è quella della così detta «crisi della coscienza europea», compresa fra gli anni Ottanta del XVII secolo e il primo decennio del successivo, nella quale persino la Curia romana risentì della «crisi della filosofia aristotelica e della neoscolastica spagnola» e, quindi, dell'«afferinarsi progressivo di una nuova «concezione fisiologica dei rapporti fra corpo e anima, a base cartesiana, meccanicistica e atomista». Mutamenti profondi che influenzarono i criteri impiegati dal Sant'Uffizio, la Congregazione dei Riti e dei Santi, e persino dall'Indice, nel «valutare e proporre le vie verso la perfezione e la santità» e, non meno, «condizionarono la diagnosi delle possessioni diaboliche»; soprattutto incisero sull'applicazione della loro cura sacerdotale, ovvero gli esorcismi.

L'A., se rifiuta decisamente di «vedere [...] nella santità o nella possessione diabolica, fenomeni autodefiniti o autogiustificati», collocati quindi fuori da ogni contesto storico, esclude non meno di voler «ridurre i vissuti delle visionarie e delle possedute ad auto illusioni mistificatorie» (p. 15). Intende piuttosto, in sintonia con attuali correnti di ricerca, «storicizzare la spiritualità femminile» e «iscriverla a pieno titolo come parte di una rinnovata e ampliata storia antropologico-culturale» (p. 15). In questo senso le forniscono materia di riflessione quei manuali e trattati sulla *discretio spirituum* che avevano, in particolare, lo scopo di distinguere gli spiriti *boni* dai *mali*, e l'ascesi mistica dall'*obsessio*, prodotta dall'invasione dei diavoli nel corpo.

Nel costruire l'opera, che non è agevole riassumere senza mortificarne la complessità e l'originalità, e che si deve apprezzare anche nella cruda descrizione di singoli episodi, e nella rappresentazione di personalità incisive come il medico Paolo Zacchia, l'A. utilizza una vasta gamma di fonti (*Fonti*, pp. 242-259), che spaziano dai manoscritti di archivio a testi sei/settecenteschi di teologia, agiografia, filosofia, erudizione e medicina, storia ecclesiastica, campi di indagine nei quali la Brambilla si muove con perizia. L'A. non esita inoltre a esaminare il vissuto della santità, della possessione diabolica e del misticismo anche attraverso l'ottica del diritto e di scienze sociali come l'antropologia, l'etnologia e la *gender-history* (*Studi*, pp. 259-290). Articolato in tre parti: 1. *Santità e possessione: vissuti e teorie nel*

Seicento (pp. 27-121), 2. *Riforme dei segni di santità e condanne dei manuali di esorcismo* (1660-1710), 3. *La parola alla medicina* (1746-1753): da possessione a isteria, il denso *Corpi invasi e viaggi dell'anima* si completa con un utile indice dei nomi (pp. 291-302).

S. A. B.

★

EUAN CAMERON, *Enchanted Europe: Superstition, Reason and Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010, 474 pp.

PARTENDO dal Medioevo e giungendo sino all'Illuminismo, Cameron, dopo i suoi studi sui valdesi e sulla Riforma, intende occuparsi della fede e del suo rapporto con la superstizione dopo la frattura dell'unità cristiana, cercando di tener conto dei risultati della lunga tradizione storiografica. La scelta del titolo che riecheggia quella di Balthasar Bekker per la sua opera più nota (*De betoverde weereld*, 1691) indica in maniera chiara la volontà di esaminare le credenze religiose collocandole «in their appropriate and proper historical settings» (p. x). Si indaga il rapporto quotidiano con il soprannaturale, cui ricondurre tutto ciò che non poteva essere spiegato altrimenti, come caratteristica dell'Europa dell'età moderna per evidenziare quindi il proposito del clero che, attraverso la critica alla superstizione, intendeva utilizzare quella strategia pastorale volta ad affermare il controllo delle credenze. Una strategia che non si differenziava affatto tra cattolici e riformati: così lo studioso segue le orme di coloro che hanno respinto l'interpretazione della Riforma intesa come movimento razionalistico (da Dilthey a Troeltsch) per porre in evidenza le contiguità, affinità e analogie delle credenze tra cattolici e riformati. L'A. inoltre, giunge a conclusioni diverse rispetto a quella storiografia che ha voluto mostrare l'esistenza di un pensiero illuministico legato al soprannaturale, richiamando l'attenzione sugli sviluppi scientifici; infine, secondo Cameron, non fu la superstizione a subire una sconfitta, ma il clero a modificare obiettivo: l'unico vero declino fu quello della paura della magia.

Il libro è diviso in quattro parti: più della metà è dedicata all'analisi delle premesse della critica alla superstizione dalla patristica in poi; si passa poi alla trattatistica umanistico-rinascimentale per giungere alla Riforma e concludere con il XVII secolo e l'Illuminismo. Purtroppo pochissime pagine sono dedicate al dibattito rapporto tra teologia cattolica e superstizione, che forse avrebbe richiesto maggiore attenzione anche bibliografica, in considerazione della natura accademica del saggio, mentre si presta maggiore attenzione al rapporto tra Lutero e la superstizione. Pur con considerazioni stimolanti, si nota una parte conclusiva tanto affollata da Thiers, Bayle, Hume e Voltaire, solo per citare alcuni nomi, quanto sintetica. Originale e interessante è, invece, la prima parte dedicata alla immagine della superstizione, a quel mondo così densamente popolato da spiriti e demoni, la cui credenza era condivisa dalla maggior parte della popolazione: la trattatistica dotta attinge infatti ripetutamente a quelle immagini per la loro forza evocatrice.

M. V.

La donna nel Rinascimento meridionale, a cura di Marco Santoro, Atti del Convegno Internazionale, Roma 11-13 novembre 2009, Pisa-Roma, Serra, 2010, 468 pp.

IL volume raccoglie gli interventi di tre giornate di studio, promosse dall'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento Meridionale, dedicati al tema della donna, il suo ruolo e la sua funzione nel Rinascimento meridionale. Le relazioni, raccolte in varie sezioni (*La letteratura, Teatro, Musica, Danza, Le scienze della natura, Donna e società laica, In convento, Le norme del comportamento, Le arti figurative, La vita quotidiana, La donna e il libro*), affrontano molteplici tematiche considerate da molteplici punti di osservazione: da quello artistico a quello scientifico, da quello medico a quello bibliografico. La prima sezione, ad esempio, che si sofferma sul rapporto donna-letteratura, attraverso l'analisi di un caso emblematico come quello di Isabella di Morra, raccontato da Matteo Palombo (*Le «trame» al femminile*), ci introduce nel linguaggio poetico delle *Rime*, che ad un tempo rivelano l'appartenenza di Isabella al codice petrarchesco e la sua contrastata passione amorosa. Nella sezione dedicata alle *Scienze della natura* ritroviamo una sintetica panoramica sulle *mulieres Salernitanae* (C. Bottiglieri, *Medicina e cure di donne tra Medioevo e Rinascimento: la memoria delle mulieres Salernitanae*) e uno studio sul ruolo delle ostetriche e delle curatrici empiriche, sullo sfondo delle novità sul corpo e la fisiologia femminile provenienti dalla medicina colta (M. Conforti, *Vetule, matrone, mammane. Le donne e la cura*). Il variegato quadro che emerge dagli interventi ci rimanda l'immagine di un Rinascimento napoletano al plurale: alla corte dei sovrani aragonesi e nelle corti feudali provinciali molte gentildonne, da Roberta Carafa a Silvia Piccolomini, come si legge nello studio di Elisa Novi Chiavarria (*Dame di corte nel Rinascimento meridionale*), presero attivamente parte alla vita artistica e culturale, occupando uno spazio significativo e promuovendo la circolazione dei saperi. Napoli e il Meridione si presentano nel Rinascimento come una fucina di sperimentazioni e aspirazioni riformatrici. L'ansia di una riforma religiosa e sociale animò, ad esempio, l'attività di Maria Longo, fondatrice dell'Ospedale di S. Maria del Popolo e dell'Ordine delle Cappuccine, e di Fulvia Caracciolo, monaca e autrice di una *Cronaca* del 1580. Come si evince dal saggio dedicato alla vita delle donne in convento (A. Valerio, *Donne e religione a Napoli tra riforme e controriforme. 1520-1580*), i loro slanci dovettero però subire una improvvisa battuta d'arresto all'indomani del Concilio di Trento, le cui norme imposero una drastica limitazione alla libertà delle donne. Lo stesso Concilio di Napoli del 1576, infatti, in applicazione delle disposizioni tridentine, esercitò un forte controllo della presenza femminile nel tessuto urbano attraverso la clausura e l'assistenza delle Opere Pie: uno dei momenti della più «ampia politica messa in atto dalla Chiesa Cattolica per fronteggiare, da una parte, le lacerazioni avvenute in seguito alla Riforma protestante e per arginare, dall'altra, quell'inquietudine spirituale che l'Umanesimo, con le sue istanze di rinnovamento, aveva espresso in tanti ambiti della vita culturale e sociale» (p. 196).

Enciclopedia bruniana e campanelliana, diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst, vol. II, cura redazionale di Giuseppe Landolfi Petrone, Pisa-Roma, Serra, 2010 («Supplementi di Bruniana & Campanelliana», xxviii), xvi pp., 402 coll.

ESCE, a quattro anni di distanza dal primo volume (2006), il secondo volume dell'*Enciclopedia bruniana e campanelliana*, che, come il primo, comprende trentadue voci enciclopediche, presentate nel corso dei Seminari di studio tenutisi a Roma dal 2005 al 2008. Si tratta di sedici voci per ognuna delle due sezioni. Per la 'sezione bruniana': *arte della memoria*, *mnemotecnica* (M. Matteoli); *astronomia* (D. Tessicini); *cabala* (F. Meroi); *cometa* (D. Tessicini); *Copernico* (H. Gatti); *giustizia* (S. Plastina); *Inghilterra* (H. Gatti); *istinto* (T. Provvidera); *materia* (B. Amato); *merito* (P. Secchi); *Nuovo Mondo* (D. Pirillo); *senso* (L. Spruit); *synodus ex mundis* (M.A. Granada); *teologia* (P. Secchi); *terra* (M.A. Granada); *vincolo* (E. Scapparone). Per la 'sezione campanelliana': *censura* (S. Ricci); *donna* (G. Ernst); *favola* (T. Bonaccorsi); *ius gentium* (J.-P. De Lucca); *mare* (J.-L. Fournel); *medicina* (G. Giglioni); *miracolo* (M. Moiso); *Napoli* (J.-L. Fournel); *peste* (T. Katinis); *Plotino* (R. Chiaradonna); *primalità* (G. Giglioni); *sistema* (M.-P. Lerner); *storiografia* (A. Suggi); *tempo* (P. Ponzio); *traduzioni tedesche: poesie filosofiche* (L. Balbiani); *Venezia* (F. Plouchart-Cohn). Basta uno sguardo alla lista delle voci del secondo volume per comprendere che si tratta di un'impresa editoriale che fornisce al lettore colto e allo studioso della materia uno strumento di consultazione e di lavoro unico all'interno della sterminata bibliografia bruniana e campanelliana. Si pensi al livello specialistico di competenze sui testi e sulla letteratura secondaria che bisognerebbe possedere – e alla quantità di tempo e di lavoro necessari per riordinare tutte le informazioni – per acquisire gli stessi saperi che l'*Enciclopedia* offre, sia che si tratti di tematiche tradizionalmente più complesse, quasi ostiche, come quella dell'*arte della memoria* per Bruno, sia che si tratti di argomenti più descrittivi ma non meno significativi, come nel caso dello *ius gentium* per Campanella.

Molti gli studiosi che in qualità di specialisti della materia hanno finora dato il loro contributo a quest'iniziativa, in linea con i criteri che ne hanno ispirato il progetto: il rigore formale del taglio enciclopedico e la libertà interpretativa che si deve alla ricerca storico filosofica. L'*Enciclopedia* offre al lettore colto e allo studioso la stessa varietà di generi di un'enciclopedia tradizionale (soggetti, personaggi, toponimi), tutti pescati però all'interno dell'esperienza biografica e dottrinale dei due grandi filosofi del Rinascimento italiano, protagonisti di quei decenni cruciali che cambiarono i paradigmi scientifici e i modelli concettuali di riferimento dell'Occidente. Con tutti i limiti che ogni classificazione e ogni semplificazione porta con sé, ecco un esempio degli ambiti finora esplorati, facendo riferimento a entrambi i volumi a stampa: le fonti (*Copernico*, *Cusano*, *Dante Alighieri*, *Plotino*, *Socrate*); i protagonisti (*Galileo*); i luoghi (*Inghilterra*, *Napoli*, *Venezia*), le discipline (*arte della memoria*, *astrologia*, *astronomia*, *ius gentium*; *matematica*, *medicina*, *retorica*); la storia intellettuale (*censura*); la nuova geografia (*Nuovo Mondo*) e, infine, i termini e i concetti della riflessione filosofica *stricto sensu* (*infinito*, *ingegno*, *materia*,

primalità, senso, tempo). La mappa concettuale dell'*Enciclopedia bruniana e campanelliana*, così come indicano i due volumi già editati, è *open*, destinata ad accrescersi e ad arricchirsi; conseguentemente, il piano dell'opera è *work in progress*: con un lemmario aperto che non cristallizza i contenuti concettuali a un tempo dato, come farebbe un'enciclopedia tradizionale, ma che è pronto ad accogliere temi antichi e nuovi e a strutturarsi secondo le esigenze e gli sviluppi della ricerca e della riflessione storico-filosofica.

C. C.

★

Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento, a cura di Nicola Panichi, Atti del Convegno (Urbino, 29-30 maggio 2008), Firenze, Le Lettere («Giornale critico della filosofia italiana», Quaderni, n. 16), 2010, 324 pp.

Georges Zimra apre il suo recente volume, *Résister à la servitude* (Paris 2009), con la domanda «La servitude est-elle consubstantielle à l'homme, innée ou essentielle?». La risposta che proviene dagli Atti del Convegno urbinato (su cui si veda il resoconto di B. Pistilli e M. Sgattoni nel n. xiv, 2, 2008, alle pp. 601-4) è indubbiamente negativa. Che la servitù, specialmente nella forma di asservimento politico al tiranno, sia una condizione innaturale, una perversa, illogica, *dérisonnable* distorsione della vera natura umana da cui occorre liberarsi, è stato messo in luce, forse più che da ogni altro filosofo, da Etienne de la Boétie nel suo *Discours de la Servitude volontaire*, a cui sono dedicati i contributi di Ph. Desan, A. Tournon, R. Ragghianti, T. Dagron e N. Panichi; ma ai temi laboetiani si ricollegano, in vario modo, anche gli altri saggi contenuti nel volume, che analizzano aspetti del pensiero di Montaigne (G. Nakam), Machiavelli (F. Frosini), Bruno (E. Canone), Gentili (D. Pirillo), Budé (L. A. Sanchi), Campanella (G. Ernst), Hobbes (G. Paganini), Bergerac e Sorbière (L. Bianchi), Gracián (B. Pistilli) e Spinoza (S. Visentin). La *Servitù volontaria* fornisce la cornice ideale per rilanciare un tema la cui attualità è indiscutibile. Nota anche come *Le Contr'Un*, nei primordi dell'Età moderna è stata oggetto di contrastanti interpretazioni che coinvolsero il pensiero filosofico e la teoria politica, e ancora oggi si dimostra un prezioso spunto di riflessione (come nel recente studio di Maurizio Viroli, *La libertà dei servi*, Roma-Bari, 2010). Se in La Boétie, l'assoggettamento e la privazione della libertà si risolvono nella perdita dell'umanità stessa, secondo un processo di vera e propria disumanizzazione, in Campanella questa degenerazione viene definita 'animalizzazione': il tiranno non è un uomo ma «un cane vestito di porpora» (e sa di esserlo, pertanto è infelice: «Ipse autem conscius quomodo felix?»), mentre i sudditi sono come «imbestiati nel servaggio» (cfr. pp. 194 e 201). Riconoscendo il supremo e insostituibile valore della libertà, sarà possibile riconquistare anche l'umanità stessa: cos'è l'uomo se non può essere libero? Per tornare liberi è necessario esserlo *in foro interno*, in coscienza, prima che nelle azioni (cfr. p. 35). Alla medesima libertà interiore allude Bruno quando afferma che si può essere liberi anche «in suggez-

zione» – così come, paradossalmente, è possibile essere «servi nella libertà» (cfr. p. 133). Per La Boétie l'abbattimento della tirannide passa attraverso la revoca del consenso popolare col conseguente crollo del «colosso» del potere, che di quel consenso si nutrive; l'imperativo da lui suggerito resta valido per tutte le epoche: «Soyez résolu de ne servir plus, et vous voilà libres»!

R. S.

★

THOMAS HOBBS, *Moto, luogo e tempo*, a cura di Gianni Paganini, «Classici della Filosofia», Torino, UTET, 2010, 708 pp.

Si tratta della prima traduzione italiana (e la sola in una lingua moderna dopo quella inglese del 1973) della grande opera lasciata inedita da Thomas Hobbes e dedicata alla critica del *De Mundo* (1642) di Thomas White. Hobbes vi tratta dei problemi fisici, astronomici e metafisici sollevati dalla rivoluzione galileiana. Il *Dialogo sui massimi sistemi* è dunque un riferimento costante sia per White, che tenta una conciliazione tra l'eliocentrismo copernicano, l'aristotelismo e la filosofia meccanicistica, sia per Hobbes. Il tentativo di stabilire la non contraddizione tra l'eliocentrismo copernicano e l'apparente geocentrismo delle Scritture si era concretizzato nell'opera di White mediante un «compromesso verbale» che Hobbes critica aspramente. Nei suoi *Dialoghi* White si era fondato sulla relatività o piuttosto sulla reciprocità del movimento per sostenere che era indifferente porre il sole o la terra al centro dell'universo. Hobbes mette a nudo gli errori logici di questo ragionamento (xiv, 6, p. 294-295) e dimostra che la posizione copernicana non può essere presentata come un semplice «modo di parlare» (*modus loquendi*): per lui vale piuttosto una necessità fisica inconciliabile con il geocentrismo. Tanto meno egli ritiene che la Scrittura insegni il geocentrismo come una proposizione di fisica di cui si debba ammettere la verità. Infatti, la critica hobbesiana si allarga anche alla regola di interpretazione delle Scritture formulata da White e che egli giudica inconsistente e dubbia. Segnaliamo inoltre il grande interesse che presenta la trattazione di questioni classiche per l'epoca, come la precessione degli equinozi e le cause dell'inclinazione dell'asse della Terra, la spiegazione del magnetismo e della calamita, o il problema del «genere di rifrazione» che può dar conto della curvatura della coda delle comete. Infine occupa qui un posto centrale la teoria delle maree, a proposito della quale Hobbes non esita a riconoscere la fallacia dell'argomento galileiano della quarta giornata del *Dialogo* e ne indica con chiarezza il punto debole: lo scienziato non avrebbe applicato anche al problema delle maree il principio per cui la Terra deve essere intesa come un sistema inerziale al quale partecipano tutti i corpi che vi sono inclusi, principio peraltro chiaramente enunciato dallo stesso Galilei.

Hobbes non si è limitato a discutere White sul terreno della scienza. Come sottolinea Paganini, egli ha anche elaborato un concetto di 'filosofia prima' contrapposta alla 'metafisica' scolastica. Con una radicale semplificazione delle categorie aristoteliche, ricondotte alla coppia sostanza / accidente, e con un nuovo concet-

to di materia, Hobbes fornisce alla critica galileiana delle 'qualità' la base ontologica che faceva difetto all'autore del *Saggiatore*. Considerata in questa prospettiva, la *philosophia prima* di Hobbes è l'esplicitazione della metafisica sottostante all'intuizione fondamentale della fisica galileiana, anche se lo scienziato fiorentino non si sarebbe mai avventurato a darne una formulazione così chiara e generale.

In un certo senso, la lettura di questo manoscritto ci permette di entrare nel 'laboratorio' nascosto in cui si è formata la filosofia di uno dei grandi classici del Seicento: un'epoca in cui trasformazione della filosofia e rivoluzione scientifica andarono strettamente intrecciate. Le 708 pagine di questo imponente volume contengono, oltre alla traduzione (pp. 129-675), una corposa introduzione (pp. 9-104) che rappresenta il più ampio studio finora comparso e dedicato interamente al *De motu*. Il commento consente poi di ricostruire il contesto di molti dei problemi trattati nell'opera e soprattutto istituisce confronti sistematici tra la fase precoce di elaborazione del pensiero hobbesiano attestata dal *De motu* (1642/43) e gli sviluppi più maturi contenuti nel *Leviatano* (1651) e nel *De corpore* (1655).

T. P.

★

Lorenzo Valla. *La riforma della lingua e della logica*, a cura di Mariangela Regoliosi, 2 tomi, Firenze, Polistampa, 2010 (Edizione Nazionale delle Opere di Lorenzo Valla – Strumenti, 3), 710 pp.

SI raccolgono in questi due preziosi volumi gli Atti del Convegno tenuto a Prato nel giugno 2008 e organizzato dal Comitato Nazionale per il vi centenario della nascita di Lorenzo Valla. I saggi che vi sono contenuti affrontano le principali tematiche della riflessione dell'umanista romano: la grammatica, i rapporti tra greco, latino e volgare, la riforma della logica e la dialettica, la concezione della libertà, la teologia, la morale. Dunque questioni interne alla elaborazione critica del Valla, cui seguirà la pubblicazione degli Atti di un altro convegno che concerne invece la fortuna storica del lavoro di questo grande umanista, davvero centrale nel xv secolo e così ricco di spunti per tanti intellettuali del Cinquecento. Nella sezione linguistica un'attenzione particolare viene riservata al tema delle *Elegantie* – raffrontate al *Catholicon* di Giovanni Balbi (Ruth Miguel Franco) – alle loro fonti grammaticali (Maria Luisa Harto Trujillo), ai grammatici *recentes* (Francesco Lo Monaco). Entrando più da vicino nel merito dei contenuti, Carmen Codoñer Merino discute di *Elegantia y gramática*, Mariangela Regoliosi di *Usus e ratio in Valla*; Joaquín Villalba Álvarez pone in relazione Valla coi grammatici latini e con lo strutturalismo; Vincenzo De Caprio analizza la dedica dei libri delle *Elegantie*; Sara Donegà e Gilbert Dahan si occupano degli studi neotestamentari dell'umanista; Enrico Psalidi e Marianne Pade trattano delle traduzioni, rispettivamente di Omero e di Tucidide; Stefano Pittaluga affronta il problema Valla-Poggio in relazione alle *Facezie* e Jean-Louis Charlet quello Valla-Perotti. Quanto alla dialettica, Cesare Vasoli studia la critica del Valla ai fondamenti della dialettica scolastica, Lodi Nauta la tipologia delle sue argomentazioni e mentre Alfonso In-

gegno ne rivendica la dimensione più squisitamente filosofica, Graziella Federici Vescovini relaziona il lavoro filosofico valliano alla dialettica moderna della scuola di Pavia tra '300 e '400, mentre Francesco Tateo ne evidenzia il concetto di fortuna proprio nella dialettica. Anche l'analisi della teologia valliana ruota intorno alla *Dialectica* nell'intervento di Alessandro Ghisalberti e in quello di Domenico Pazzini (che relaziona questo testo ai padri della chiesa). Marco Bracali invece rintraccia quei spunti valliani che incontreranno fortuna nei tanti aspetti della Riforma. Da segnalare l'intervento di Maila Bianchi sul *Sermo de mysterio Eucharistie* e quello di Enrico Peruzzi sul *De vero bono* in rapporto all'epicureismo umanistico. Infine, rilevanti gli studi di Rita Sturlese e di Marco Laffranchi su problemi che concernono la libertà in Valla. La figura e l'opera di Valla escono singolarmente illuminate da questi studi, anche se resta l'impressione di un autore profondo e complesso il cui pensiero non è stato ancora completamente indagato dalla critica. Merita ancora ulteriori approfondimenti, per esempio, il ruolo svolto da Valla nella polemica antiscolistica dell'Umanesimo quattrocentesco nella sua duplice dimensione teoretica e pratica, nel quadro di una crisi senza precedenti del linguaggio cristiano.

V. D. N.

★

IACOBI MAZZONII *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia, sive de comparatione Platonis et Aristotelis*, a cura di S. Matteoli, introduzione di A. De Pace, Napoli, D'Auria («Storie e testi», 19), 2010, LXXXVIII, 450 pp.

L'OPERA *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia, sive de comparatione Platonis et Aristotelis* è una delle più significative dell'erudito e filosofo Iacopo Mazzoni. Dopo avere pubblicato nel 1576 il *De triplici hominum vita*, raccolta di più di cinquemila *quaestiones*, volte a comporre i contrasti fra taluni aspetti delle dottrine di Platone, Aristotele e di molti altri filosofi antichi, e dopo avere iniziato, negli anni seguenti, un commento ai *Dialoghi* platonici (considerato perduto), il Mazzoni pubblicava a Venezia nel 1597, a meno di un anno dalla sua scomparsa, un'opera di vasto impegno, sempre mirata al confronto tra i sistemi di pensiero dei due sommi filosofi dell'antichità. Come l'autore afferma nella prefazione, il suo intento non è quello di contrapporre Aristotele e Platone per affermare l'eccellenza dell'uno sull'altro, come ha fatto con *stolida cura* il Trapezunzio; egli si dice invece animato da una volontà di conciliazione che possa aumentare la gloria di entrambi: ciò che, tuttavia, non gli consentirà nel corso della sua voluminosa impresa di risolvere nella concordia ogni aporia nata dalla comparazione.

L'edizione del corposissimo testo è stata curata, sulla base dell'*editio princeps*, da Sara Matteoli, che non si è certo limitata a trascrivere e riordinare il testo offerto dall'edizione cinquecentesca. La studiosa ha provveduto a emendare i numerosi errori di diversa natura presenti nel testo, migliorandone in maniera significativa la qualità e la comprensibilità. Ma soprattutto ha intrapreso e portato a

termine il reperimento della quasi totalità delle fonti antiche e tardoantiche citate dal Mazzoni, impresa di grande rilievo, ma di assai complessa realizzazione, se si tiene conto, oltre che della proteiforme erudizione del Mazzoni che si estende a un numero davvero considerevole di autori latini e greci, del fatto che tali riferimenti, come sempre accade dall'antichità all'era moderna, sono presentati per lo più in maniera approssimativa. È stata invece programmaticamente escluso il riscontro dei rimandi agli autori medievali – tra cui spicca ovviamente Tommaso d'Aquino – e rinascimentali (primo fra tutti Pico della Mirandola). Si tratta certo, soprattutto per gli autori del Quattrocento e del Cinquecento, di menzioni molto importanti per comprendere con maggior precisione il contesto culturale in cui il Mazzoni si mosse, ma d'altra parte la minor definizione del canone delle edizioni di tali pensatori rende ancor più ardua l'identificazione precisa dei passi. Completa l'opera un corposo saggio introduttivo di Anna De Pace, la quale si sofferma anzitutto sui legami tra il Mazzoni e Galileo Galilei, per poi passare ad analizzare i rapporti dell'autore con la tradizione platonica rinascimentale, rispetto a buona parte della quale egli si pone in contrapposizione, mentre vengono evidenziate le affinità con le elaborazioni filosofiche di Pico della Mirandola. La studiosa infine offre un'ampia discussione relativa ai cardini essenziali del platonismo del Mazzoni, nel quale risulta elemento fondamentale una rivalutazione importante della matematica nell'ambito del sistema delle scienze. Nella ricostruzione di Anna De Pace, i molteplici riferimenti agli autori presenti nel discorso del Cesenate – non solo antichi, ma anche e soprattutto tardoantichi, medievali e moderni – ben si saldano con l'abbondante apparato delle fonti dell'edizione e intervengono utilmente a integrarne le lacune.

R. M.

★

Paolo Sarpi. Politique et religion en Europe, éd. par Marie Viallon, Paris, Garnier, 2010, 478 pp.

NONOSTANTE l'assoluta rilevanza dell'evento, la ricorrenza dei 400 anni dell'Interdetto di Paolo V a Venezia è passata più o meno sotto silenzio fatte salve poche eccezioni, tra cui ricordiamo il convegno organizzato nel novembre del 2008 a Lione, il primo, in terra francese, a essere dedicato a Paolo Sarpi. Con la partecipazione di tredici studiosi, in prevalenza italiani e francesi, si sono dati nuovi contributi alla ricostruzione del contesto storico e politico dell'epoca come pure al pensiero, che ancora tanto impegno chiede, del servita, con l'apporto di risultati originali. Attento studioso e fine editore di opere sarpiane, Corrado Vivanti ha voluto avvicinare il percorso di Sarpi a quello di Montaigne e ricostruire l'evoluzione che avrebbe condotto alla redazione della *Potestà dei Principi* (edito da Nina Cannizzaro, Marsilio, 2006). Corrado Pin, infaticabile studioso di Sarpi e curatore dell'edizione dei *Consulti*, ha il merito di seguire il passaggio da consultore teologo «al consultore 'politico' meno dottrinario e tutto concretezza nel suo argomentare pragmatico più consono alla mentalità del patriato venezia-

no»(p. 77-78). Studiosa di De Dominis, Eleonora Belligni ha invece voluto mostrare «l'esistenza di un relazione e un'omologia» fra Sarpi, Bellarmino e De Dominis (p. 262): la loro morte segnò infatti la fine di una stagione della cattolicità, visti i loro sforzi teorici convergenti, pur da prospettive diverse, a chiarire la questione dell'autorità. Anche Sylvio Hermann de Franceschi si occupa del dibattito cattolico, prendendo in esame il concetto di vera Chiesa in Bellarmino, Sarpi, De Dominis, Suarez.

All'analisi dell'opera sarpiana si rivolgono i saggi di Viallon e Dompnier e di Descendre: i primi, insistendo sempre sulla separazione tra potere spirituale e potere temporale, tema caratteristico del pensiero del servita, esplorano il successo anche nella versione manoscritta del *Trattato delle materie beneficarie* e il secondo, evidenziando la matrice machiavelliana del lessico sarpiano costellato di riferimenti alla guerra. Molto interessanti sono i saggi di Infelise e Andretta: la capillare e complessa battaglia della Chiesa di Roma contro Sarpi e la sua memoria nel lungo periodo, mostrandone la strategia e i risultati, è l'oggetto di Infelise, mentre Andretta si propone di analizzare l'evoluzione della visione storica di Roma dalla seconda metà del Cinquecento. Una parte dei contributi sono poi volti alla dimensione geopolitica europea dell'epoca: de Vivo sui rapporti anglo-francesi durante l'Interdetto, mentre Foucault su ruolo diplomatico francese, e Poumarède, con l'epistolario sarpiano, sul contesto europeo. Van Heck si dedica infine alla fortuna di Paolo Sarpi in Olanda e Viallon traccia un bilancio conclusivo sulle ambiguità sarpiane ancora oggetto di analisi storiografiche. Chiude il volume una bibliografia antica e moderna delle edizioni e traduzioni delle opere sarpiane.

M. V.

★

CHIARA QUARANTA, *Marcello II Cervini (1501-1555). Riforma della Chiesa, Concilio, Inquisizione*, Bologna, il Mulino, 2010, 504 pp.

METTENDO a frutto complesse indagini archivistiche in varie sedi italiane, seguendo le tracce disseminate in fonti diverse, e appoggiandosi saldamente e maturamente sulla miglior storiografia esistente, Chiara Quaranta ha ben ricostruito la biografia di una delle figure più importanti del Cinquecento, quella di Marcello Cervini, poi divenuto papa. Egli svolse il suo solenne ufficio soltanto per tre settimane, ma le aspettative riposte nella sua ascesa al soglio pontificio furono così elevate che persino i Luther Blissett di Q guardarono con attenzione a quel lampo che sembrò rischiarare il cielo della Controriforma. Di agiata famiglia fiorentina, di formazione umanistica, Cervini crebbe e si formò all'ombra dei Farnese. Durante il pontificato di Paolo III, affiancò il cardinal nipote Alessandro nelle manovre diplomatiche tra Carlo V e Francesco I, sullo sfondo dei preparativi per un'alleanza antiottomana e dei tanti tentativi di sanare la frattura religiosa: a stretto contatto con il mondo tedesco, egli trasse profitto dall'esperienza e maturò una fiera attitudine alla riforma rigorosa della Chiesa, comprendendo l'abisso

incolmabile ormai creatosi tra Roma e protestanti. Proteso più alla politica che alla teologia, promosse in massimo grado l'azione di riforma per recuperare al papato il ruolo di guida (p. 93). In qualità di cardinale legato, partecipò attivamente e con prudenza alle prime sessioni del Concilio di Trento, vivendo le tensioni e i conflitti che ne innervarono tutti i lavori. Nella maturazione dell'uomo, come osserva l'A., giocò un ruolo centrale la stretta e intensa collaborazione con la Compagnia di Gesù, che segnò alcune scelte strategiche sia nell'azione politica che in quella pastorale. Durante il pontificato di Giulio III, Cervini entrò a contatto con alcune realtà e difficoltà della cura d'anime a Gubbio, come già era successo a Reggio.

Cervini rappresenta l'intreccio tra le diverse anime del Cinquecento riformatore con attenzione alla riforma della Chiesa, al Concilio come strumento di riflessione e di riforma, e all'Inquisizione per la repressione dell'eresia. Esce bene così l'evoluzione del suo progetto politico riformatore, le affinità iniziali e le successive divaricazioni dai percorsi teologici, politici e dottrinali (oltre che biografici) da personaggi come Morone o Pole. La tesi di fondo di questo saggio ruota intorno al continuo scontro sotterraneo interno alla Congregazione dell'Inquisizione prima dell'ascesa al soglio pontificio di Carafa, alle scelte autonome di Cervini e al suo ruolo di mediazione (da leggere diversamente da come hanno fatto Jedin e Hudon). Quaranta intende restituire la complessità culturale, politica e dottrinale di un protagonista del Cinquecento, uscendo dai toni apologetici e assolutori di certa storiografia e vincendo la sfida di riuscire a ricostruire un percorso biografico con rispetto per le sfumature date dalle battaglie intraprese, che siano poi state vinte o perse. All'A. si riconosce il grande merito di aver voluto dare una interpretazione originale di Cervini e del suo operato, superando letture ormai scricchiolanti, senza proclamare roboanti, ma con sensibilità e intelligenza critica.

M. V.

★

RENZO RAGGHIANI, *Rétablir un texte. Le Discours de la servitude volontaire d'Etienne de la Boétie*, Firenze, Olschki, 2010 («Quaderni di Rinascimento», 48), 130 pp.

IL volume offre una ricostruzione storiografica e filologica del *Discours de la servitude volontaire* di Étienne de la Boétie, frutto di un lavoro quasi decennale svolto con meticolosità e metodo. Dopo aver accennato nel primo capitolo all'affermarsi nella Francia della seconda metà del XVI secolo di una «promotion politique du culturel auréolée de 'libéralité' princière» (p. 6), caratterizzata dal fiorire di traduzioni in latino o in volgare di testi classici greci, nonché dal rifiuto dell'enciclopedismo medievale finalizzato al momento teologico, in ragione di un orientamento più decisamente umanistico teso a privilegiare la dimensione etico-politica, l'A. fornisce le diverse ipotesi di datazione dell'opera di La Boétie, pubblicata postuma nel 1576. A suffragio di tali ipotesi, il capitolo si conclude con una disamina di alcuni manoscritti dell'opera, in particolare dell'esemplare

rinvenuto alla Biblioteca Ambrosiana di Milano tra le carte appartenenti al bibliofilo padovano Gian Vincenzo Pinelli, e quello ritrovato nei *livres de raison* di Jean Pinochet, nonché dell'importante copia conservata nella collezione della Folger Shakespeare Library di Washington. Al secondo capitolo viene affidata la ricostruzione storica del contesto e delle possibili ragioni della stesura del *Discours*, che secondo la stessa dedica al consigliere parlamentare Guillaume de Lur-Longa, non sarebbe altro che «une oeuvre *ésotérique*, destinée à rester le privilège d'un cercle d'initiés appartenant à une élite parlementaire», tutta impregnata dello spirito di «'Cornelius Tacite'» (p. 32), mentre nel terzo e quarto capitolo si esaminano i possibili punti di contatto rispettivamente tra il pensiero di La Boétie e la lezione erasmiana sui temi di concordia e tolleranza religiosa da un lato, e la tradizione giuridica – a partire da quella medievale del *De tyranno* di Bartolo da Sassoferrato fino a giungere ai maggiori teorici politici francesi rinascimentali (Budé, de Seyssel, Hotman, Bodin) – sull'opposizione *rex/tyrannus* e sul rapporto *rex/lex* dall'altro. Un breve accenno alla fortuna di Machiavelli in Francia e all'influenza da questi esercitata sugli *Essais* di Montaigne ci introduce al tema del capitolo successivo, la discussione della cosiddetta tesi di Armaingaud, secondo la quale «très vraisemblablement, les passages, les plus saillants du *Discours*, ceux qui lui donnent sa véritable signification et sa portée, sont de Montaigne lui-même». In altre parole il tiranno oggetto di tanto odio e disprezzo non sarebbe altro che colui che sedeva sul trono di Francia all'epoca della pubblicazione del *Discours*, e non della sua stesura, ossia Enrico III, tesi che parrebbe smentita proprio dal ritrovamento del manoscritto ambrosiano riconducibile a un Pinelli lettore del *Discours* già nel 1570. L'ultimo capitolo, infine, affronta il problema della paternità del *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562*, testo attribuito a La Boétie, seppure di contenuti decisamente opposti rispetto alle tematiche del *Discours*. L'autore, infatti, prende decisamente posizione a favore della politica di tolleranza religiosa della reggente Caterina dei Medici, denunciando i pericoli connessi agli scontri religiosi e l'inutilità e la dannosità della repressione violenta e schierandosi in favore di una sorta di 'terrorismo' di Stato controllato. Chiude il volume una lunga Appendice in cui si registrano le varianti dei tre citati manoscritti del *Discours* conservati a Milano, Grenoble e Washington rispetto all'esemplare appartenuto a Henri De Mesmes (pp. 75-121).

T. P.

★

Uomini, demoni, santi e animali tra medioevo ed età moderna, a cura di Salvatore Geruzzi, Pisa-Roma, Serra, 2010, 266 pp.

NELL'Introduzione al volume, Patrizia Castelli definisce questa raccolta di saggi curata da Salvatore Geruzzi uno «strumento di lavoro per quanti si accostano al tema dell'incontro tra uomo e animale» (p. xiii). La prospettiva adottata è fortemente interdisciplinare, con contributi che spaziano dalla definizione di 'umano' nel dibattito scientifico attuale (Marcello Buiatti) a diversi aspetti

dell'iconografia medievale e moderna (Dieter Blume, Ettore A. Sannipoli), fino a un ampio studio dedicato al nome 'cane' nelle lingue e tradizioni indoeuropee (Aldo Prosdocimi).

Il titolo rivela solo in parte quello che sembra essere il punto focale della raccolta, ovvero la concezione dell'animalità tra medioevo ed età moderna, e in particolare il problema dei suoi limiti. Si considerano quindi momenti e figure del trapasso da umano ad animale (ad esempio nei saggi di Franco Cardini e Fabio Troncarelli), dall'animalesco al demoniaco (in particolare nel saggio di Patrizia Castelli sui demoni con le zampe d'oca), ma anche aspetti del contatto tra santi ed animali (ad esempio nel saggio di Ettore A. Sannipoli sul lupo ammaestrato da Francesco d'Assisi). L'animale al centro di questa raccolta è quindi un animale sfuggente, la cui natura viene spesso afferrata solo nella trasformazione in un essere diverso: un demone, ad esempio, o un essere mostruoso a metà tra uomo e bestia.

Ricordando la raccolta di saggi *Il mondo animale e la società degli uomini* (in «*Micrologus*», VIII, 2000), Agostino Paravicini Bagliani sostiene che la continuità tra uomo e animale così come essa viene tematizzata nel Rinascimento (ad esempio da Leonardo) può essere messa in relazione con la «tendenza ad eliminare la frontiera tra uomo e animale» (p. 79) che emerge già tra il XII e il XIII secolo. Questo avviene anche con riferimento all'illustrazione zodiacale, offrendo un collegamento a quanto afferma Dieter Blume nel suo saggio, ovvero che gli animali sono costantemente presenti nella cultura medioevale già nel movimento delle costellazioni, portando alla luce anche in questo caso lo sfumare da uomo ad animale, a creatura mostruosa: «una vera e propria cavalcata di animali, mostri, semidei e demoni che percorrevano il cielo» (p. 86). Il tema del passaggio da uomo ad animale è al centro anche dei saggi di Grado Giovanni Merlo e Gino Benzoni, dedicati rispettivamente alla bestialità degli eretici e alla pericolosa privazione dell'umanità nella rappresentazione dei villici. Mentre Paola Carusi pone al centro del suo contributo il ruolo allegorico degli animali nell'alchimia islamica, i saggi di Maria Luisa Ceccarelli Lemut e Stefano Perfetti considerano invece da diverse prospettive due ambiti in cui l'animale è esaminato, per così dire, in quanto tale e non in quanto simbolo, aprendo a mio avviso linee di ricerca promettenti. Nel primo si esaminano i modi in cui le fonti altomedievali trattano dell'allevamento del porco, della sua utilità e anche della sua rappresentazione come cosa, «res muta» (p. 105). Stefano Perfetti analizza invece la trasformazione della tradizione aristotelica nel Cinquecento per quanto riguarda l'osservazione e la classificazione degli animali, e di quelli marini in particolare.

Nel suo complesso, il testo offre sicuramente una molteplicità di spunti di riflessione, anche se diversi contributi si limitano ad indicare una direzione di ricerca piuttosto che trattarla in maniera dettagliata, mentre altri saggi (ad esempio – ma non solo – quelli di Castelli, Perfetti e Prosdocimi) esulano dai limiti della semplice introduzione, fornendo una ricca varietà di particolari sui temi considerati.

★

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo:
Simonetta Adorni Braccesi, Alessandro Arienzo, Candida Carella, Stefano Dal-
l'Aglio, Valerio Del Nero, Rino Modonutti, Cecilia Muratori, Sandra Plastina,
Tiziana Provvidera, Raffaella Santi, Michaela Valente.

FERITAS, HUMANITAS ET DIVINITAS
COME ASPETTI DEL VIVERE
NEL RINASCIMENTO

CHIANCIANO E PIENZA, 19-22 LUGLIO 2010

NEI giorni tra il 19 e il 22 luglio 2010 ha avuto luogo, a Chianciano e Pienza, il XXII Convegno Internazionale organizzato dall'Istituto Francesco Petrarca, a cura della Presidente Luisa Secchi Tarugi, dedicato al tema «*Feritas, Humanitas et Divinitas* come aspetti del vivere nel Rinascimento». Le numerose comunicazioni presentate (cinquantasei più quattro di carattere generale) possono essere raggruppate in sei sezioni tematiche: 1) *feritas*; 2) *humanitas*; 3) *feritas* e *humanitas*; 4) *humanitas* e *divinitas*; 5) *feritas* e *divinitas*; 6) *feritas, humanitas* e *divinitas*.

Nel corso delle prime due sezioni, Bruno Lavillatte si è soffermato sull'immagine del mostro quale emerge in Rabelais, Ambroise Paré e Montaigne, mentre Amedeo Di Francesco ha esaminato la caratteriologia ungherese quattro-cincentesca in riferimento alla nozione di *feritas*. Claudio Bevegni ha illustrato la nuova prospettiva conferita dal Poliziano alle *res humanae* nella *Centuria secunda* attraverso un recupero delle *Quaestiones convivales* di Plutarco; Jiri Spicka ha posto il problema del rapporto tra Alberti e Pontano sul tema della mutazione della *humanitas* nel trapasso alla morte; Claudia Corfiati ha portato l'attenzione sulle virtù muliebri secondo l'opera di Sabadino degli Arienti; Julia Benevent ha illustrato il tema dell'amicizia nel carteggio del catalano Joan Serra con Lorenzo Valla e Giacomo Publicio; Maria José Bertomeu ha affrontato la questione della umanizzazione del personaggio di Caronte nelle fonti antiche (da Luciano a Virgilio) e moderne (Dante, Alberti, Pontano, Erasmo), sino ai *Dialoghi* di Girolamo Rorario.

Nella terza sezione Ettore Janulardo si è occupato dell'incompiuto poema machiavelliano de *L'asino*, evidenziando il rapporto tra *feritas* e *humanitas* nella concezione politica rinascimentale; Ilana Zinguer ha discusso il tema dell'educazione alla virtù come strumento di emancipazione della *humanitas* dalla *feritas* in rapporto agli scritti di Leone Ebreo; Giovanni Rossi ha illustrato da un punto di vista giuridico il tema del riconoscimento della natura umana o bestiale degli Indiani d'America, controversia che appassionò diversi autori del Rinascimento; Angelo Piacentini si è soffermato sulla figura mitologica del centauro nell'opera del poeta quattrocentesco Cristoforo da Fano; Marco Versiero ha discusso gli esiti dell'interscambio intellettuale tra Niccolò Machiavelli e Leonardo da Vinci sul tema della mutazione zoomorfa della virtù umana in chiave metaferina e centau-

resca sul duplice versante della riflessione filosofico-politica e della figurazione metaforica e iconografica; Gionata Liboni ha condotto una disamina sul dibattito rinascimentale circa la bestialità dell'uomo, la natura dell'anima e la razionalità degli animali, con particolare attenzione al commentario di Pietro Pomponazzi al *De partibus animalium* di Aristotele; Olivia Catanorchi ha trattato il confronto uomo/bestia dal punto di vista della *miseria hominis* e nel contesto di un più ampio dibattito sulla natura; Anna Laura Puliafito ha commentato l'approccio di Francesco Patrizi alla questione della razionalità animale come fattore che non diminuisce/ridimensiona la dignità umana; Ludovica Radif ha esaminato i testi latini dell'Ariosto sul lupo-monaco e sul lupo-leone come casi di elevazione dell'animalità verso l'umanità; Alessandra Tarabochia ha fatto riferimento alle figure di animali come esemplificatrici di virtù e vizi umani nell'*Iconologia* di Cesare Ripa; Chiara Cassiani ha messo a confronto *L'asino* di Machiavelli con la *Circe* del Gelli, con particolare attenzione al tema filosofico-politico della metamorfosi; Alba Ceccarelli Pellegrino si è concentrata su alcuni esempi dell'opera di Ronsard e dell'architetto Philiberte de l'Orme, evidenziando la necessità per l'uomo di imparare perfino dagli animali; Denis Bjaï si è dedicato a un particolare episodio della *Franciade* di Ronsard, ovvero il duello tra il «buon troiano» e il «fiero gigante», rispettivamente simboleggianti *humanitas* e *feritas*; Valerio Nardoni ha illustrato l'opera del poeta petrarchista Garcilaso de la Vega, in cui la *feritas* è vinta grazie alla forza della bellezza femminile; Etienne Wolff ha commentato il più lungo degli *Adagi* erasmiani, *Dulce bellum inexpertis*, sulla contrarietà della guerra alla natura umana, volta alla pace.

Nella quarta sezione Roberto Osculati ha messo in luce la lotta interiore dell'individuo tra il suo lato umano e il suo lato demoniaco, quale emerge nel *De triumphali Christi agone* di Lorenzo Giustiniani; Alvaro Alonso ha richiamato l'attenzione sul dibattito circa il *summum bonum* nella Spagna di fine sec. xv secondo i differenti approcci del cristianesimo, dell'aristotelismo e dello stoicismo nella controversia tra vita attiva e vita contemplativa; Marco Laffranchi si è interessato al paradigma *homo est naturaliter Deus* che emerge dal pensiero di Nicola Cusano; Manfred Lentzen ha dimostrato come per Lorenzo Valla la *voluptas* possa costituire il fondamento della vita umana e una *praeparatio evangelica* alla vita celeste; Gaetano Chiappini ha offerto un commento alla decima ode di Fray Louis de Leon, manifesto dell'umanesimo in cui si presenta la figura dell'"uomo integrale", che desidera volare al cielo per contemplare la verità, per poi tornare sulla terra a salvare l'umanità; Daniela Mauri ha descritto l'utopia politica di Béroalde de Verville, l'*Idée de la République*, secondo cui sono individuabili quattro livelli ascendenti della dignità umana, tutti tendenti al vertice della condizione divina; Tina Montone ha illustrato gli emblemi dedicati a Isabella Clara Eugenia di Spagna, in cui ricorre un mélange di *humanitas* e *divinitas*, particolarmente in quelli intitolati *Pax et amor* e *Divini amoris*; Gianluca Masi ha esaminato, nel contesto della controversia fiorentina sviluppatasi attorno a Coluccio Salutati sui rapporti tra *studia humanitatis* e *studia divinitatis*, l'importanza delle traduzioni latine di Ambrogio Traversari dell'opera di Giovanni Crisostomo; Bruno Méniel ha analizzato il personaggio di Mosé come uomo colterico, più divino che umano, nella sua funzio-

ne di mediatore tra l'uomo e Dio; Miriam Bucur  ha discusso le personalit  di due domenicani del sec. xvi, Timoteo Bottonio e Vincenzo Ercolani; Johanna Pietrzak Thebault ha parlato del progetto di una bibbia volgare illustrata, concepito nel 1534 da Antonio Brucioli, ma mai realizzato; Federica Natta ha trattato di alcuni rituali sacri e cerimonie laiche genovesi della seconda met  del sec. xvi, nel contesto delle relazioni tra autorit  religiose e secolari.

Nelle sezioni conclusive, Armando Bisanti ha trattato le metamorfosi animali di Giove in alcuni testi poetici quattrocenteschi; Elisabetta Tortelli ha esaminato la figura femminile cantata dagli umanisti secondo un intreccio di *feritas* e *divinitas*; Herman Walter ha dimostrato come l'uomo possa, in nome della religione, ricadere in una sorta di *feritas* sociale; Tobia Patetta ha fatto riferimento alla figura di Benvenuto Cellini per la ferocit  della sua vita (attestata dalla sua stessa autobiografia) e la divinit  della condizione artistica, insistendo sulla divaricazione tra vita e arte; Anna Maranini ha analizzato la pluralit  di significati che la parola *humanitas* ha assunto, a partire dalle fonti classiche sino all'epoca umanistica; Mirosław Lenart ha affrontato la questione del rapporto dell'uomo rinascimentale con la morte, che implica l'aspirazione umana all'immortalit  divina; Béatrice Charlet-Mesdjian ha illustrato la concezione petrarchesca dell'uomo, che   pienamente tale solo quando si distingue individualmente dalla massa, per guidarla a Dio; Stefano Pittaluga si   occupato della polemica di Poggio Bracciolini contro il comportamento disumanizzato e ipocrita degli ordini mendicanti; Michel Paoli ha discusso i concetti di umanit , bestialit  e divinit  nei libri della *Famiglia* dell'Alberti, segnati dall'influenza di Cicerone; Jean-Louis Charlet si   occupato dei concetti di *feritas*, *humanitas* e *divinitas* nella *Chrysis* del Piccolomini; Manuela Martellini ha esplorato l'associazione tra animali, uomini e divinit  nelle favole di Pulci, Ariosto e Luigi Alamanni; Erminia Ardissino ha esaminato tre personaggi della *Gerusalemme liberata* del Tasso, ovvero il feroce Argante, l'infelice Tancredi e il pio Goffredo; Daniele Coffaro ha dimostrato che nel pensiero di Giordano Bruno la battaglia per la verit    centrale, sottolineando l'importanza per l'autore della forma linguistica; Cinzia Tozzini ha proposto un confronto tra Antonio Brucioli e Juan de Valdés, a proposito della contrapposizione di *humanitas* a *feritas* e a *divinitas*; François Roudaut ha esaminato i sonetti di Ronsard, dai quali emerge una sorta di itinerario ideale dalla *feritas* alla *divinitas*, passando attraverso la *humanitas*; Yvonne Bellenger ha dimostrato come per Montaigne l'uomo che aspiri a una condizione angelica finisca per tramutarsi in bestia; Peter Bietenholz ha precisato come la distinzione fra i tre concetti fosse ben chiara gi  a Erasmo nella sua rielaborazione del mito di Circe narrato da Plutarco; Simone Di Francesco si   riferito alla Polonia del sec. xvi, insistendo sul contenuto religioso dei tre concetti, legando la *feritas* al paganesimo e la *humanitas* al cristianesimo.

Nelle quattro comunicazioni di carattere pi  generale, che possono essere poste idealmente a introduzione o conclusione della cospicua serie di interventi pi  specifici, Elisabetta Di Stefano ha ricordato che l'umanesimo colloca l'uomo al centro dell'universo, tra le condizioni estreme della *feritas* e della *divinitas*, sebbene l'artista, che opera in maniera simile a Dio, sia in grado di trascendere la bestialit  per tendere alla divinit ; Luciano Patetta si   riferito al tema architetto-

nico-urbanistico della città del tiranno (che riflette la *feritas* con cui egli intende opprimere i sudditi) e della città ideale (frutto della speculazione umanistica e dunque espressione della *humanitas*), sino ad arrivare alla città santa (come la Roma di sant'Ignazio o la Milano di Carlo Borromeo); Edith Karagiannis ha portato l'attenzione sulla decorazione di armature e scudi fabbricati per il re di Francia Enrico II nel 1555, su disegno di Etienne Delaune e Guillaume du Choul; infine, Consuelo Picchi ha definito le dimensioni del sacro e del profano nell'arte musicale di Guillaume Dufay.

MARCO VERSIERO
versiero@yahoo.it

DIE DEBATTE ÜBER DIE SEELE DER TIERE IN DER PHILOSOPHIE DER RENAISSANCE

CENTER FOR ADVANCED STUDIES,
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT,
MONACO DI BAVIERA, 19-20 NOVEMBRE 2010

NEL suo *Dictionnaire*, Pierre Bayle scriveva che l'opinione cartesiana sull'animale-automa aveva finalmente fornito una solida base per la 'vera fede', risolvendo così in un colpo solo tutte le questioni e i dibattiti rimasti in sospeso a proposito della natura dell'anima delle bestie. Peccato però – aggiungeva poi – che sia così inverosimile. In effetti per quanto riguarda il dibattito sull'anima delle bestie, Cartesio ha segnato uno spartiacque dopo il quale nulla è più come era prima. Mentre però la teoria cartesiana e la sua ricezione sono state al centro di diversi studi (tra cui recentemente il volume 15, 2010, della rivista «Early Science and Medicine»), manca ancora una ricostruzione approfondita del dibattito sull'anima degli animali che ha avuto luogo prima di Descartes, durante il Rinascimento.

Attraverso l'organizzazione, ad opera di chi scrive, di un seminario internazionale di lettura su questo tema presso la Ludwig-Maximilians-Universität (LMU) di Monaco di Baviera, si è voluto compiere un primo passo in direzione di una riscoperta di questo tema nei testi di autori rinascimentali. Al seminario, che è stato organizzato nell'ambito della mia ricerca post-dottorato presso il *Seminar für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance* della LMU, hanno partecipato studiosi provenienti dalle università di Basilea, Berlino, Marburg, Monaco, Roma, Urbino e Vienna. Il formato del seminario di lettura è stato scelto proprio per cominciare questa ricostruzione a partire da un lavoro di lettura e commento, con lo scopo di individuare innanzitutto in che modo il tema emerga nei testi degli autori selezionati. A una breve introduzione al tema, hanno fatto seguito sette sessioni, ciascuna delle quali è stata guidata da una studiosa o uno studioso esperto dell'autore di volta in volta preso in considerazione, da Marsilio Ficino (Maria-Christine Leitgeb) fino a Tommaso Campanella (Germana Ernst), includendo Francesco Patrizi (Anna Laura Puliafito), Girolamo Cardano (Eckhard Keßler), Pietro Pomponazzi (Paolo Rubini), Bernardino Telesio (Sabrina Ebbersmeyer e Cecilia Muratori) e Giordano Bruno (Fabio Frosini). Compito di chi ha guidato le sessioni è stato quello di selezionare alcuni testi chiave, mettendoli a disposizione dei partecipanti con largo anticipo per permettere la preparazione alla sessione di studio. La selezione degli autori certamente non ha avuto pretese di esaustività: si è trattato piuttosto di aprire delle finestre su un tema ancora poco esplorato, intraprendendo un tentativo di ricostruzione attraverso un lavoro collettivo di analisi e discussione dei testi. Ciò ha permesso anche di considerare l'insieme dei testi scelti istituendo rimandi tematici dall'uno all'altro.

Così ad esempio la sessione su Ficino ha introdotto immediatamente un tema cruciale, che ha poi accompagnato lo sviluppo dell'intero seminario, ovvero la questione della gerarchia delle anime. In altre parole: c'è continuità tra l'anima umana e l'anima animale, un lento differenziarsi quantitativo (e non qualitativo), o piuttosto l'anima umana deve essere considerata sostanzialmente diversa da quella che possiedono gli animali, introducendo quindi una chiara gerarchia nella struttura del cosmo? Questo tema è stato ricostruito negli scritti ficiniani attraverso una selezione di passi dalla *Theologia platonica* condotta da Maria-Christine Leitgeb, a partire dal concetto stesso di anima e dedicando particolare attenzione al tema della gerarchia delle anime in rapporto alla distinzione tra anime razionali e irrazionali, così come viene formulato non solo nella *Theologia platonica* (ad esempio libro x, cap. 5), ma anche nel *De amore* (vi, 3). Se la razionalità emerge ripetutamente in questi testi come discriminante tra uomo e animale, Francesco Patrizi mette in discussione proprio questo criterio nel libro quinto della *Pampsychia* in cui scrive che la distinzione tra anima razionale e irrazionale è fondata su una debole argomentazione. Proponendo di leggere in parallelo questa parte della *Pampsychia* e il dialogo *Il Lamberto, ovvero del parlare*, Anna Laura Puliafito ha mostrato come il tema della lingua giochi un ruolo cruciale nella critica di Patrizi alla distinzione classica tra animali privi di ragione e di parola da un parte, ed esseri umani razionali e dotati della facoltà di parlare dall'altra.

La discussione sul problema della continuità tra uomo e animale è proseguita con la sessione dedicata a Pietro Pomponazzi guidata da Paolo Rubini, che ha proposto una ricostruzione di questo tema prendendo in considerazione non solo il *Tractatus de immortalitate animae* ma anche una lezione tratta dai corsi dell'insegnamento padovano e pagine selezionate dalla *Expositio super de partibus animalium*. In questo modo è stato possibile creare un contesto nel quale leggere la famosa affermazione contenuta nel *Tractatus*, secondo cui moltissimi uomini sembrano possedere meno intelletto di molto animali. Se il tema dell'attribuzione di intelletto o di razionalità agli animali emerge ripetutamente in molti dei testi selezionati per il seminario, la sessione su Pomponazzi ha messo in luce la necessità di una ricostruzione accurata di questo aspetto, con attenzione al significato che i termini intelletto e razionalità assumono di volta in volta. Si sono poi presentate alcune pagine selezionate dai libri 5 e 8 del *De rerum natura* di Telesio. Con riferimento al libro 5, Sabrina Ebbersmeyer ha messo in evidenza l'importante distinzione tra i termini *spiritus* e *anima* e le ragioni per le quali gli animali, secondo Telesio, sono privi della seconda. Il legame tra il possesso dell'anima e la razionalità è stato poi evidenziato da Cecilia Muratori sulla base del libro 8, prestando particolare attenzione al significato che il termine ragionare (*ratiocinari*) assume in questo contesto, e che permette a Telesio di sostenere ad un tempo che gli animali non sono del tutto privi di ragione, eppure solo gli uomini ragionano nel senso proprio del termine.

Il tema della continuità della natura, che già era emerso più volte nelle precedenti sessioni, è stato al centro della presentazione che Eckhard Keßler ha fornito del *De natura* di Girolamo Cardano. A partire da una spiegazione della natura fondata sull'influsso del calore e dell'umido, Keßler ha mostrato in quale punto

dell'argomentazione Cardano introduce un elemento di discontinuità, affermando che la mente (*mens*) è caratteristica peculiare dell'essere umano. La questione della differenza qualitativa o solamente quantitativa tra uomo e animale è stata considerata ulteriormente nella sessione successiva, guidata da Fabio Frosini, attraverso la lettura di due testi bruniani: l'*Espistola esplicatoria* che apre lo *Spaccio de la bestia trionfante* e la *Cabala del cavallo pegaseo* (Dialogo secondo). Questo abbinamento ha permesso di considerare il problema della distinzione tra uomo e animale nella *Cabala* – una distinzione di natura puramente accidentale – all'interno della logica del ribaltamento così come è presentata da Bruno nell'*Epistola*. Nell'ultima sessione, dedicata a Tommaso Campanella, molti dei temi già rintracciati nei testi considerati precedentemente, sono stati riconsiderati da una nuova prospettiva. A partire in particolare dal *Del senso delle cose e della magia*, da *L'ateismo trionfato* (cap. vii) e da alcune pagine selezionate dalla *Metaphysica*, Germana Ernst ha ricostruito l'argomentazione di Campanella intorno alle capacità che devono essere attribuite agli animali (tra cui discorso e giudizio sensitivo), e al concetto di mente (*mens*), la cui presenza nell'uomo rende quest'ultimo una creatura diversa da tutte le altre.

A completare le giornate di studio, Burkhard Dohm ha inoltre tenuto una lezione serale in cui ha tracciato l'influsso di Nikolaus von Kues sulle considerazioni etiche riguardo al trattamento degli animali che emergono in una serie di autori 'spiritualisti', a partire da Valentin Weigel fino ad arrivare al teologo e alchimista inglese John Everard. In questo modo la lezione di Dohm ha portato l'attenzione su un tema spesso trascurato, ovvero l'influsso sul piano etico delle considerazioni teoriche riguardo all'anima degli animali nel Rinascimento. In particolare Dohm ha mostrato che l'esortazione a seguire una dieta vegetariana, che si ritrova ad esempio negli scritti di Everard, può essere considerata all'interno di una discussione più ampia a proposito della continuità della natura, con riferimento anche agli scritti di Cusano.

Il seminario ha messo in luce non solo che il tema dell'anima delle bestie è presente e rilevante nei testi degli autori considerati, ma anche che si tratta di una questione complessa e sfaccettata che merita di essere ricostruita in dettaglio: ciò permetterebbe anche di capire meglio quella svolta cartesiana cui Bayle faceva riferimento e che sembra aver portato a dimenticare un ricco patrimonio che merita ora di essere riconsiderato.

CECILIA MURATORI
ceciliamuratori@msn.com

NUOVI MAESTRI E ANTICHI TESTI. UMANESIMO E RINASCIMENTO ALLE ORIGINI DEL PENSIERO MODERNO

MANTOVA, 1-3 DICEMBRE 2010

ORGANIZZATO dalla Fondazione Centro Studi Leon Battista Alberti con l'intento di riproporre un *excursus* di alcuni dei temi più significativi affrontati da Cesare Vasoli nei lunghi anni del suo magistero dedicato agli studi sul Rinascimento, il convegno è stato inaugurato, dopo il saluto delle Autorità locali, da Michele Ciliberto che ha ripercorso le tappe della storiografia filosofica sul Rinascimento, seguendone gli snodi fondamentali e sottolineando l'enorme contributo apportato in questo ambito da Vasoli e il ruolo determinante da questi svolto non soltanto nei dibattiti metodologici, ma in modo assai più efficace ed incisivo sul piano della storia della cultura. Molteplici gli aspetti esaminati dagli interventi degli studiosi chiamati a celebrare Vasoli, dal pensiero giuridico-politico moderno agli studi sull'apocalittica sino all'attenzione al problema della retorica. Nella prima sessione dei lavori, Michael Allen ha finemente analizzato l'importanza metafisica che la musica, e in particolare gli inni orfici, rivestono nel pensiero ficiniano, mostrando nello specifico come l'esegesi plotiniana dei versi omerici sul 'fantasma' di Ercole abbia costituito il filo che consentì a Pico e Ficino di interpretare gli antitetici e umbratili volti delle figure mitologiche dei racconti di Platone; Marco Bertozzi ha poi esaminato il quadro dei problemi filosofici e delle strategie argomentative del *De Ente et Uno* di Pico, soffermandosi sull'utilizzo della riflessione di Giuliano l'Apostata sulla divinità come ente: ripresa nel Quattrocento polemicamente da Pletone contro l'allievo Bessarione, tale riflessione confluisce nel testo del Mirandolano a supporto della propria battaglia filosofica; Sebastiano Gentile ha invece inteso ripercorrere il problema dell'antica teologia, sulla scia delle tappe storiografiche che ne hanno sottolineato l'importanza, a partire dal famoso articolo di Kristeller del 1938 su Ficino e Ludovico Lazzarelli, mettendo in luce le svolte e le ambiguità che hanno segnato la definizione della successione dei saggi, nonché le implicazioni storico-filosofiche ad esse collegate; l'intervento conclusivo di Giuseppe Gardoni si è rivelato un felice tentativo di affrescare la cultura umanistica mantovana, attraverso la storia dei cataloghi e dei libri legati alla corte dei Gonzaga, fornendo i risultati di carotaggi nelle fonti archivistiche locali.

Nella seconda sessione, Stefano Caroti ha prodotto un quadro esaustivo dell'insegnamento della filosofia nelle università italiane nei secoli xv e xvi, soffermandosi in modo particolare sul tema della dottrina del cambiamento qualitativo spiegato attraverso l'*intensio* e *remissio*, dottrina che ha avuto una certa fortuna a livello storiografico per il presunto ruolo di preparazione della geometria analitica o della dimostrazione galileiana della legge del moto uniformemente accelerato, così da verificare la presenza effettiva e il grado di comprensione, apprezzamento

ed uso nel Rinascimento e in epoca moderna di problematiche che ebbero senza dubbio un'importanza rilevante nel pensiero filosofico e scientifico del secolo xiv. Stéphane Toussaint ha invece ripercorso le molteplici interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico, a partire dall'opposizione tra storiografia tedesca, di stampo metafisico, e storiografia francese, che colloca Pico nell'ambito dei rapporti che egli si trovò a intrattenere con i circoli artistici coevi. Franco Bacchelli ha incentrato il suo intervento sulla discrasia tra l'enorme circolazione dell'opera di Marcello Palingenio Stellato e l'oscurità che avvolge la figura dello stesso autore. Se del maestro di scuola campana, infatti, si obliò persino la nazionalità, tanto che lo stesso Giordano Bruno giunse a considerarlo tedesco, lo *Zodiacus Vitae*, la sua proposta religiosa neoplatonica assai difforme da cattolicesimo e protestantesimo, si andava invece diffondendo in tutt'Europa, attraverso un flusso ininterrotto di edizioni – ben 61 dalla prima stampa del 1534 di Bernardino Benalio a oggi – e traduzioni. Maria Muccillo ha poi esaminato la 'fortuna' di alcuni temi della filosofia di Francesco Patrizi da Cherso nelle opere di Giovanni Battista Crispo di Gallipoli e di Paolo da Gubbio: esponenti delle opposte tendenze platoniche ed antiplatoniche che si contendevano a Roma in quest'epoca il primato nell'ambito della cultura filosofica controriformata, questi due autori avrebbero incorporato rispettivamente nel *De Platone caute legendo* il primo e nell'*In Timaeum Platonis* il secondo (entrambe le opere apparvero nel 1594), alcune delle dottrine esposte da Patrizi nelle sue *Discussiones peripateticae* (1581). Infine, Simone Fellina si è soffermato sulle genealogie sapienziali all'interno dei circoli culturali fiorentini, mettendo in luce l'originalità della proposta di Cristoforo Landino. In tale prospettiva, le divergenze con Pico e Ficino erano funzionali alla consapevole volontà di rivendicare il ruolo fondante della poesia e dunque a un preciso progetto culturale di gerarchia tra i saperi.

La relazione di James Hankins sul concetto di Repubblica romana nel pensiero politico rinascimentale ha dato inizio alla terza sessione dei lavori del convegno. Dopo aver sottolineato come gli umanisti del Rinascimento adottassero una diversa periodizzazione della storia romana, e dunque un diverso concetto della categoria di *respublica* rispetto a quella convenzionalmente adottata dagli storici moderni, lo studioso ha rintracciato le cause di tale ambiguità lessicale nella graduale ricezione delle fonti riguardanti la storia romana che si ebbe tra xiv e xv secolo. L'idea che in vari momenti ebbero gli umanisti fiorentini della Repubblica romana, infatti, dipenderebbe in gran parte dalla disponibilità delle fonti antiche che essi via via ebbero sotto mano o furono essi stessi in grado di reperire. Sempre in ambito fiorentino si è collocato l'intervento di Vittoria Perrone Compagni che ha illustrato con perizia e originalità il pensiero di Machiavelli da un punto di vista metafisico: Machiavelli non è certamente il fondatore di una nuova filosofia da cui sgorgi come logica conseguenza una innovativa meditazione politica. E tuttavia, dietro un'analisi politica così fattuale e concreta, così priva di rimandi teorici, ci sono l'influenza e la forza di una tradizione filosofica, nonché una presa di posizione precisa nel dibattito che si sta svolgendo a quel tempo e che investe non singoli aspetti della filosofia, ma la sua stessa identità. Al pensiero di Jean Bodin e in particolare ai concetti di salvezza e immortalità nel *Colloquium Heptaplomeres* ha dedicato il suo intervento Elisabetta Scapparone, soffermandosi sul nesso

fra 'felicità terrena' e 'felicità futura' in riferimento al tema della 'retribuzione' divina. Intrecciando le tesi del *Colloquium Heptaplomeres* con il *Paradoxon*, la studiosa ha messo in evidenza come la posizione bodiniana oscilli tra la necessità di salvaguardare il sistema di giustizia retributiva universale e il dubbio costante al riguardo della 'sproporzione' tra peccato ed eternità delle pene. Nell'intervento di Anna Laura Puliafito si sono invece analizzati alcuni testi della *Nova Philosophia* per verificare come l'argomentazione patriziana 'accolga' il dato dell'esperienza, cosa che sembra avvenire con una certa regolarità nelle diverse manifestazioni linguistiche di quella che in termini retorici può essere definita come 'figura della somiglianza', cui appartengono da un lato il ricorso al paragone – sia come similitudine che come comparazione – e, dall'altro, il ricorso all'esempio, inteso come fatto o «episodio citato a conferma di ciò di cui si sta trattando». Infine Germana Ernst ha delineato i punti principali dell'*Ethica* di Campanella quali emergono nei capitoli conclusivi del giovanile *Epilogo magno*. Sottolineando la centralità del principio dell'autoconservazione, Campanella definisce la virtù come la norma che regola le affezioni dello *spiritus*, affinché l'uomo realizzi al meglio le proprie finalità conservative a diversi livelli. Negli anni successivi l'*Ethica*, riscritta in latino, conoscerà una trattazione più sistematica e uno sviluppo molto più ampio, dove la riflessione su che cosa sia la virtù stessa, e quale siano i suoi fini, verrà inquadrata in una più solida struttura filosofica e metafisica.

L'ultima sessione dei lavori ha avuto inizio con la relazione di Maurizio Torrini sugli sviluppi del sapere scientifico nel Rinascimento. In particolare, si è messo in rilievo come Galileo consideri il proprio lavoro, a partire dal *Sidereus Nuncius*, un approccio alla conoscenza del tutto nuovo e che nulla deve al passato. Un atteggiamento, questo, comune con Cartesio, ma molto diverso, ad esempio, da quello di Keplero, sempre pronto a cogliere filiazioni e parentele. Dominique Couzinet si è invece proposta di riesaminare i problemi che si presentano nello stabilire l'influenza esercitata da Pietro Ramo su Jean Bodin. Dopo essersi soffermata sulla prima formazione di Bodin nel suo rapporto con l'insegnamento ramista, la studiosa è poi ritornata ad esaminare alcune possibili tracce dell'eredità di Ramo nell'opera bodiniana, prendendo in considerazione in particolare il rapporto tra educazione e politica e il ruolo della lettura della storia nell'evoluzione del pensiero di questi autori. Rimanendo in ambito scientifico, Enrico Peruzzi ha esposto la concezione kepleriana della natura degli enti matematici presenti nella mente umana, della loro presenza innata dovuta all'azione diretta della Mente divina che li dona all'uomo come strumento per la comprensione dell'intera realtà naturale e della stessa essenza dell'armonia cosmica; un itinerario concettuale nel quale l'astronomo tedesco utilizza in modo continuo i contenuti della speculazione di Proclo, in particolare del *Commento* al primo libro degli *Elementi* di Euclide. Marco Sgarbi ha infine tracciato un quadro esaustivo dell'opera e del pensiero di Jacopo Zabarella, soffermandosi in modo specifico sull'influenza che i suoi scritti di logica hanno esercitato in ambiente anglosassone.

TIZIANA PROVVIDERA · PASQUALE TERRACCIANO
 tprovvidera@johncabot.edu
 p.terracciano@sns.it

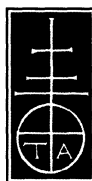
Questo fascicolo è stato chiuso il 17 febbraio 2011.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Maggio 2011

(CZ 2 · FG 3)



*Tutte le riviste Online e le pubblicazioni delle nostre case editrici
(riviste, collane, varia, ecc.) possono essere ricercate bibliograficamente e richieste
(sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:*

www.libraweb.net

*Per ricevere, tramite E-mail, periodicamente, la nostra newsletter/alert con l'elenco
delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a sottoscriverla presso il nostro sito
Internet o a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E-mail) all'indirizzo:*

newsletter@libraweb.net

★

*Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works
(Online journals, journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.)
through the Internet website:*

www.libraweb.net

*If you wish to receive, by E-mail, our newsletter/alert with periodic information
on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to subscribe it at our
web-site or to send your details (Name and E-mail address) to the following address:*

newsletter@libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI

Collana diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

- I. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, pp. xlv-338, 1998 [STUDI, 1].
- II. ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, presentazione di Eugenio Canone, Germana Ernst, pp. xviii-232, 1999 [TESTI, 1].
- III. ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Huomo*, in appendice *Del bever caldo*, a cura di Luciano Artese, pp. xii-312, 1999 [TESTI, 2].
- IV. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice *LUIGI FIRPO, Tommaso Campanella e la sua Calabria*, pp. 68, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 1].
- V. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, pp. 176, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 2].
- VI. GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, pp. 192, 2002 [STUDI, 2].
- VII. *Lectures brunianae (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, pp. x-322, 2002 [STUDI, 3].
- VIII. EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, pp. xii-256, 2003 [STUDI, 4].
- IX. MARIO EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di Giuseppe Lucchesini, Pina Totaro, pp. 80, 2004 [MATERIALI, 1].
- X. LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, pp. 200, 2004 [STUDI, 5].
- XI. *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588). Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, hrsg. von Thomas Leinkauf, pp. viii-152, 2004 [STUDI, 6].
- XII. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*, con una appendice di testi critici, pp. 116, 2004 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 3].
- XIII. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, pp. 580, con figure b/n, 2005 [STUDI, 7].
- XIV. GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, traduzione del *De Iudiciis geniturarum* di Teresa Delia, traduzione del *De exemplis centum geniturarum* e dell'*Encomium astrologiae* di Ornella Pompeo Faracovi, pp. 108, con figure b/n, 2005 [TESTI, 3].
- XV. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. I, cura redazionale di Dagmar von Wille, pp. 208, con figure b/n, 2006 [ENCYCLOPEDIAE E LESSICI, 1].
- XVI. *The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Heroic furors of Giordano Bruno*, a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, pp. 176, 2006 [STUDI, 8].
- XVII. NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, pp. 192, 2007 [TESTI, 4].
- XVIII. FRANCESCO LA NAVE, *Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano, con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663*, pp. 100, 2006 [MATERIALI, 2].

- XIX. GIORDANO BRUNO, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di Eugenio Canone, pp. xxii-54, 2007 [TESTI, 5].
- XX. DARIO TESSICINI, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, pp. 205, 2007 [STUDI, 9].
- XXI. TOMMASO CAMPANELLA, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere. De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di Germana Ernst, pp. 136, 2007 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 4].
- XXII. GIAN MARIO CAO, *Scepticism and orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus, with a facing text of Pico's quotations from Sextus*, pp. xviii-104, 2007 [MATERIALI, 3].
- XXIII. LUIS VIVES, *L'aiuto ai poveri (De subventionem pauperum)*, a cura di Valerio Del Nero, pp. viii-116, 2008 [MATERIALI, 4].
- XXIV. Cornelius Gemma. *Cosmology, Medicine and Natural Philosophy in Renaissance Louvain*, a cura di Hiro Hirai, pp. 160, 2008 [STUDI, 10].
- XXV. GABRIEL NAUDÉ, *Epigrammi per i ritratti della biblioteca di Cassiano dal Pozzo*, a cura di Eugenio Canone, Germana Ernst, traduzione di Giuseppe Lucchesini, pp. 64, 2009 [TESTI, 6].
- XXVI. SYLVIE TAUSSIG, *L'Examen de la philosophie de Fludd de Pierre Gassendi par ses hors-texte*, pp. viii-100, 2009 [MATERIALI, 5].
- XXVII. GIORDANO BRUNO, *Acrotismo Cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i Peripatetici*, a cura di Barbara Amato, pp. 144, 2009 [TESTI, 7].
- XXVIII. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. II, cura redazionale di Giuseppe Landolfi Petrone, pp. xvi, coll. 402, 2010 [ENCICLOPEDIA E LESSICI, 2].
- XXIX. TOMMASO CAMPANELLA, *Selected Philosophical Poems*, edited, annotated, and translated by Sherry Roush, pp. 172, 2011 [TESTI, 8].

Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
diretta da Francesco Russo

ANTIQVORVM PHILOSOPHIA

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Cambiano

ARCHIVIO DI FILOSOFIA

Rivista fondata nel 1931 da Enrico Castelli
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali
Rivista diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

HISTORIA PHILOSOPHICA

An International Journal
Rivista diretta da Paolo Cristofolini

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA
www.libraweb.net

Riviste · Journals

HISTORY OF ECONOMIC IDEAS

Rivista diretta da Riccardo Faucci

IL PENSIERO ECONOMICO ITALIANO

Rivista diretta da Massimo A. Augello

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale
dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

STUDI KANTIANI

Rivista fondata da Silvestro Marcucci
e diretta da Giuliano Massimo Barale e Claudio La Rocca

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

ISTITUTO NAZIONALE DI STUDI SUL RINASCIMENTO

RINASCIMENTO

Direttori

MICHELE CILIBERTO e CESARE VASOLI

Segretario di redazione

FABRIZIO MEROI

Direzione e Redazione: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento • Palazzo Strozzi • 50123 Firenze
TEL. 055.28.77.28 • FAX 055.28.05.63 • E-MAIL: insr@insr.firenze.it • <http://www.insr.it>

SECONDA SERIE • VOLUME XLIX • 2009

SAGGI E TESTIMONIANZE. JOHN MONFASANI, *Marsilio Ficino and Eusebius of Caesarea's Praeparatio Evangelica* • MICHAEL J. B. ALLEN, *Dove le ombre non hanno ombre: Marsilio Ficino e l'ascesa al Sinai* • BRIAN OGREN, *The Forty-Nine Gates of Wisdom as Forty-Nine Ways to Christ: Giovanni Pico della Mirandola's Heptaplus and Nahmanidean Kabbalah* • CESARE VASOLI, *Guy Le Fèvre de La Boderie e la tradizione platonica* • SALVATORE CARANNANTE, «Die Macht als ein Element des Bösen» • Critica della democrazia e destino della modernità in Jacob Burckhardt e Max Weber.

TESTI E COMMENTI. ANDRÉS NAVARRO LÁZARO, *Fabola de Psiche, traducción renacentista italiana. Edición*

NOTE E VARIETÀ. PAOLO PONTARI, *Pittura latens. La dispersa carta geografica d'Italia di Petrarca e Roberto d'Angiò* • JOHNNY L. BERTOLIO, *Non solo stile. Il De oratore come modello dei Dialogi al Vergerio di Bruni* • PIETRO SECCHI, *Il concetto di mens in Niccolò Cusano* • ALFONSO DE PETRIS, *Rivisitazione di De Vita, I, 2-6. Codificazione ficiniana di una teoria della melancolia* • MAUDE VANHAELLEN, *The Pico-Ficino Controversy: New Evidence in Ficino's Commentary on Plato's Parmenides* • MARCO BERETTA, *Leonardo and Lucretius* • MANUELA DONI GARFAGNINI, *Sigismondo Tizio e le Tavole Eugubine: l'uso delle fonti nelle Historiae Senenses* • THÉA PIQUET, *La famille Médicis entre attirance et répulsion chez les penseurs de la Renaissance* • VALENTINA LEPRI-MARIA ELENA SEVERINI, «Tam Marti, quam Mercurio». Note sulla prima diffusione dei Ricordi di Guicciardini in Inghilterra

VARIAZIONI. GABRIELLA ALBANESE, *Biografia intellettuale di Mario Martelli*

INDICE DEI MANOSCRITTI • INDICE DEI NOMI



2009: Abbonamento annuale - Annual subscription

ISTITUZIONI - INSTITUTIONS: Italia: € 82,00 • Foreign € 103,00

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista. Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione dovranno essere inoltrati a periodici@olschki.it

Subscription rates for institutions includes on-line access to the journal. The IP address and requests for information on the activation procedure should be sent to periodici@olschki.it.

PRIVATI - INDIVIDUALS (solo cartaceo - print version only)

Italia: € 63,00 • Foreign € 79,00

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50123 Firenze
email: celso@olschki.it • pressooffice@olschki.it



LEO S. OLSCHKI

P.O. Box 66 • 50123 Firenze Italy
orders@olschki.it • INTERNET: www.olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684

Fax (+39) 055.65.30.214



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra

Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

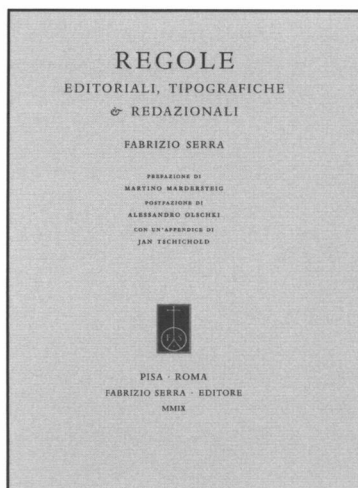
DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

★

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*

www.libraweb.net



*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Fabrizio Serra
editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php

